JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME XV

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER
FEER, FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, RENAN
DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME XV





PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXX

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1870.

ÉTUDES

SUR

LES NOMS ARABES DE DIVERSES FAMILLES DE VÉGÉTAUX,

PAR J. J. CLÉMENT-MULLET[1].

AVANT-PROPOS.

Nous offrons aux lecteurs du *Journal asiatique* nos recherches sur quelques familles de végétaux citées par les Arabes, pour tâcher de reconnaître leurs analogues chez nos botanistes modernes, et à cette occasion nous explorons les Grecs et les Latins, qui peuvent fournir des documents très-utiles.

Les familles que nous avons étudiées sont les *Orangers*, les *Malvacées*, les *Euphorbiacées* et les *Cucurbitacées*, familles pour lesquelles les indications sont fort obscures et insuffisantes. Nous y avons ajouté des études sur les espèces que les anciens regardaient comme des *Amandiers*, mais qui aujourd'hui sont répandues dans des classes bien différentes.

Nous donnons des figures représentant quelques-uns des éléments de la botanique et de l'arboriculture d'après les Arabes. Ces figures sont peu nombreuses et peut-être, pour les expliquer, eût-il convenu de se livrer à des recherches

[1] M. Clément-Mullet étant malheureusement mort avant d'avoir pu corriger les épreuves, cet article n'a pas pu recevoir la dernière révision de l'auteur. — J. M.

sur les connaissances des Arabes dans la physiologie végétale. Cette étude aurait demandé un travail spécial et long qui ne pouvait trouver place ici. Néanmoins, nous pouvons dire que les théories botaniques étaient à peu près nulles chez les Arabes comme chez les anciens. Ils avaient seulement quelques notions générales qu'apporte avec elle la pratique, car on ne peut refuser aux Arabes des connaissances pratiques assez avancées. Pour eux, un arbre possédait un principe vital; Maimonide, comme Aristote, parle de l'*âme des plantes*. (Voir Pococke, *Porta Mosis*, p. 184 et suiv. — Aristote, *Traité de l'âme*, l. II, chap. IV, § 3.) L'*Agriculture nabathéenne* voit dans l'homme un arbre renversé, et réciproquement l'arbre est un homme renversé : ان الانسان شجرة مقلوبة والشجرة انسان مقلوب. Suivent alors des théories parfois assez singulières et fort peu admissibles de nos jours[1]. Un autre manuscrit rappelle la création des plantes au moyen de l'action simultanée de l'eau, de la terre et de la chaleur du soleil. Il y a modification dans l'état de la graine, elle se corrompt, se pourrit, et, par suite de l'action des éléments que nous avons cités, les feuilles poussent et la plante se développe. Quant aux couleurs, « elles étaient, suivant l'*Agriculture nabathéenne*, le résultat de l'action de la chaleur solaire et de l'influence (le lever) de la lune sur elles, ce qui amène des modifications dans les nuances » قال ابن وحشية واصل كون الالوان فى النبات هو اسخان الشمس له ثم طلوع القمر عليه فتغير الالوان وتبدل فيه. — حكى المسعودى فى كتاب مروج الذهب ان ادم عليه السلام لمّا اهبط الى الارض من الجنّة معه ثلاثون قضيبان مودوعة اصناف الثمر الخ « Massoudi raconte, dans son livre des *Prairies d'or*, que, lorsque Adam (sur qui soit le salut) descendit du paradis sur la terre, il avait avec lui trente branches (baguettes) de diverses espèces de fruits, etc. »

[1] Mss. 913, A, F, B. I.

On trouve chez les Arabes la connaissance des sexes dans les plantes. Leur point de départ pour cette théorie semble être les phénomènes de la fécondation artificielle du palmier et du figuier, car, dans Ibn el-Awam, le chapitre où cette théorie est posée s'occupe du figuier et de sa fécondation artificielle par la caprification, et de la fécondation du palmier femelle à l'aide de la poussière fécondante du mâle. En dehors, on cherche en vain des définitions qui précisent l'idée première, on ne les trouvera point. Voyons les textes :
قال بعض الفلاحين الاشجار كلّها تقبل التلقيح وهو التذكير
« Il y a des agriculteurs qui disent que tous les arbres admettent le *talqih*, c'est-à-dire la fécondation. » وقيل الاشجار كلّها ذكر وانثى والانثى يلقح بالذكر « Il en est qui disent que tous les arbres sont mâles et femelles et que la femelle est fécondée par le mâle. » L'auteur, parlant des effets de la fécondation, dit : ويطيب بذلك ثمرها ويقلّ سقوطها « Par ce procédé, le fruit est meilleur et tombe moins. » (Ib. Aw. I, texte, p. 572, trad. p. 536.) Doit-on entendre par ces paroles que, suivant nos Arabes, les arbres en général étaient à la fois mâles et femelles dans chaque individu, c'est-à-dire que, les fleurs étant hermaphrodites, le phénomène de la fécondation s'accomplissait dans l'intérieur de la corolle? Cette théorie, qui est aujourd'hui admise et basée sur des observations sérieuses, paraît difficile à admettre ici. Nous l'avons entendu reconnaître par des savants naturalistes dont le nom est d'un grand poids dans l'espèce; néanmoins, nous nous permettrons de conserver quelques doutes. En effet, remarquons déjà que la condition de mâle et femelle n'est adoptée que pour les arbres et non pour les plantes herbacées, excepté pour le chanvre, comme nous le verrons. Dans le chapitre cité, il n'est question que d'arbres dioïques comme le figuier, le caprifiguier et le palmier. Un troisième exemple est rapporté, c'est la fécondation du grenadier par l'application du fruit du balaustier, opération

analogue à la caprification. Or, dans ces deux cas, les végétaux indiqués comme étant des mâles appartiennent à l'espèce sauvage. Nulle part on ne voit le nom des organes mâles ou étamines, ni de l'organe femelle ou pistil, ou bien les noms qu'on leur donne prouvent qu'on en ignorait les fonctions. Ainsi les étamines du safran (*crocus sativus*) sont de simples poils, شعرات, et la base du pistil du lis est comparée à un doigt, يشبه الاصبع. Théophraste parle des sexes dans les arbres, mais la condition n'est pas la même dans toutes les espèces, en ce que parfois tous les deux sexes donnent du fruit, et que quelquefois il n'y en a qu'un seul. Dans le premier cas, ce que produit la femelle est de meilleure qualité. Stapel, dans le commentaire sur ce passage, cite un cas, tiré d'un livre sur les plantes, qui fait voir d'après quels caractères on distinguait le mâle de la femelle. C'est que le premier était plus gros et plus fort dans toutes ses parties, et la femelle faible.

Pour le chanvre, les choses sont exposées d'une autre façon bien plus claire et plus tranchée : ويسمّى القنب الشهدانج وهو نوعان احدهما ذكر لا يحمل الحبّ والاخر انثى تحمل الحبّ « Le chanvre qu'on appelle *schadanedj* est de deux espèces : l'une, le *mâle*, ne porte point de graine, l'autre, la *femelle*, porte la graine. » (Ib. Aw. t. II, p. 117 du texte, et p. 114 de la trad.) L'*Agriculture nabathéenne* admet les plantes *lunaires*, نبات قمرية, parce que, sans doute, on les croyait, plus que les autres, soumises à l'influence de notre satellite. Ibn al-Awam indique les cucurbitacées comme étant des plantes lunaires.

Les Arabes connaissaient aussi la *circulation de la séve* qu'on appelait de l'*eau*. Nous lisons dans Ibn al-Awam : « Il en est qui disent que le moment convenable pour greffer les arbres, c'est quand la séve (litt. l'eau) est en circulation dans l'intérieur de l'arbre, ce qui commence au premier janvier, qui est bien établi au milieu de février, se ralentit à la

mi-mars et se termine en avril et en mai. La séve, restée stationnaire (à partir de ce moment), retourne vers la racine en octobre, novembre ou décembre, en raison de la différence du liquide séveux, selon qu'il est léger ou pesant.» (Ib. Aw. t. I, p. 432 du texte, et p. 404 de la trad.) Nous voyons ici la théorie de la séve ascendante et de la séve descendante. S'il y a quelque observation à faire sur les époques, il faut tenir compte de la différence dans les climats et de l'état peu avancé de la science.

Les Arabes admettaient le *sommeil des arbres,* qui se trouvait dans le mois du premier kanoun ou décembre, sans qu'on voie l'indication du commencement ni de la fin de ce sommeil, c'est-à-dire sa durée. Cependant, il semble que ce soit depuis *la fête* jusqu'à la fin de janvier, où la séve commençait à circuler. قبل هذه العيد بعشرة ايام وفيها بعده الى اخر كانون الاول وهو جنبر تنام الاشجار نوما ثقيلا «Dix jours avant la fête et les jours subséquents jusqu'à la fin du premier kanoun, qui est le mois de décembre, parce que les arbres dorment d'un sommeil pesant[1].»

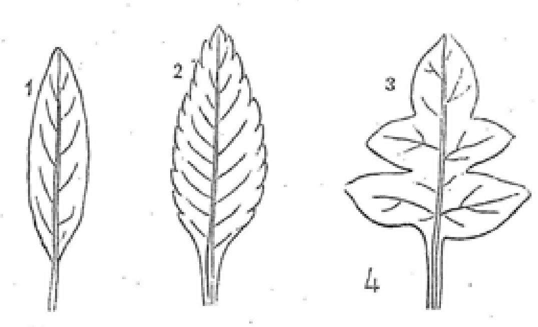
Nous nous bornerons à ce court exposé de la science des Arabes en physiologie végétale; il pourra suffire pour donner une idée de l'état arriéré dans lequel se trouvaient ces peuples lorsqu'ils étaient si avancés dans les pratiques de l'agriculture.

Il ne paraît pas que les Arabes aient connu les œuvres de Théophraste, car Ibn Beithar n'en parle point et ne le cite nulle part; il en est de même pour Ibn al-A'wam et tous les traités d'agriculture que nous avons pu parcourir. On ne trouve le nom de Théophraste que dans la traduction arabe du *Livre des pierres* d'Aristote, où il est très-défiguré.

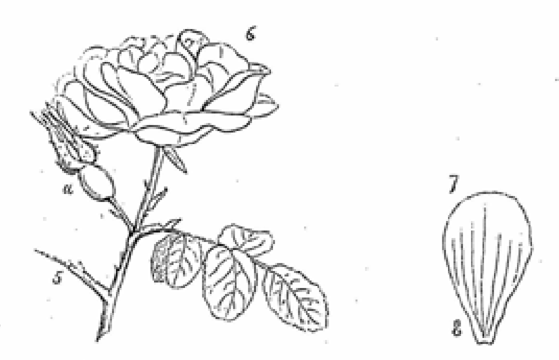
Nous ne terminerons pas cet avant-propos sans témoigner

[1] La fête dont il est parlé ici est probablement celle que l'*Agriculture nabathéenne* mentionne à la date du 24 du second tischrin et qui pourrait bien correspondre à la fête des *brumalia* des Romains. (Voir Ibn al-Awam, t. II, texte, p. 433, et trad. p. 420 et note 1.)

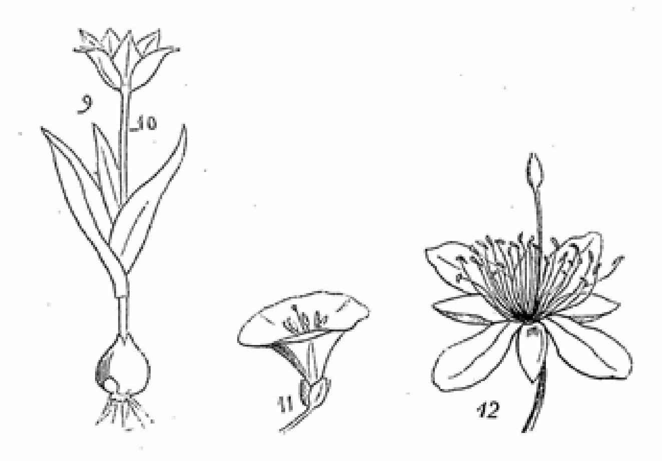
toute notre reconnaissance à M. Decaisne, membre de l'Institut, professeur au Jardin des plantes, qui souvent nous a aidé de ses conseils et qui a bien voulu dessiner lui-même les figures que nous offrons aux orientalistes, ce qui est une excellente garantie de leur exactitude.



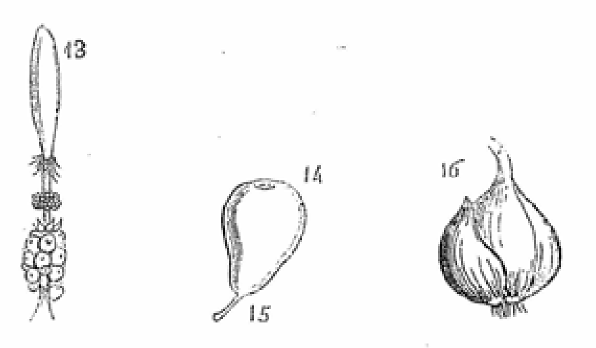
1. ورق مطال, feuille longue. — 2. ورق مشرق, feuille dentée en scie. — 3. ورق فيه منقفط, feuille lyrée (avec des dépressions). — 4. علقة, pétiole.



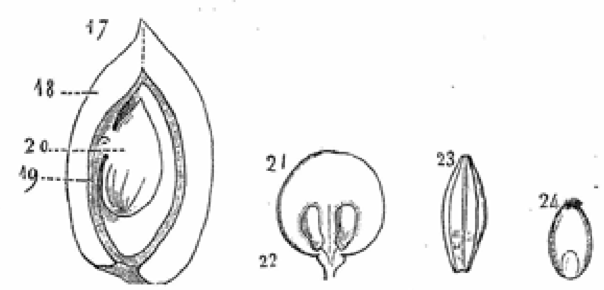
5. ورد المضاعف ازيد من ماية ورق, rose double à cent feuilles. — 6 *a* راس روس, bouton de la rose. — L'ensemble des boutons. — 7. ورق الود او الزهر, pétale. — 8. منبتة, onglet.



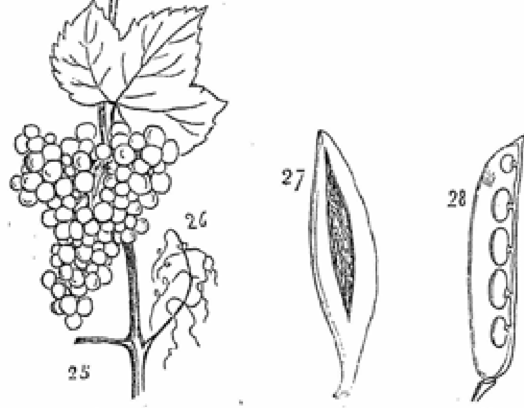
9. زهر على سوق, fleur montée sur une hampe. — 10. ساق, hampe. — 11. أكمام = أقماع, calice de la fleur. — 12. زهر لها شعران, fleur avec pistil et étamines filiformes.



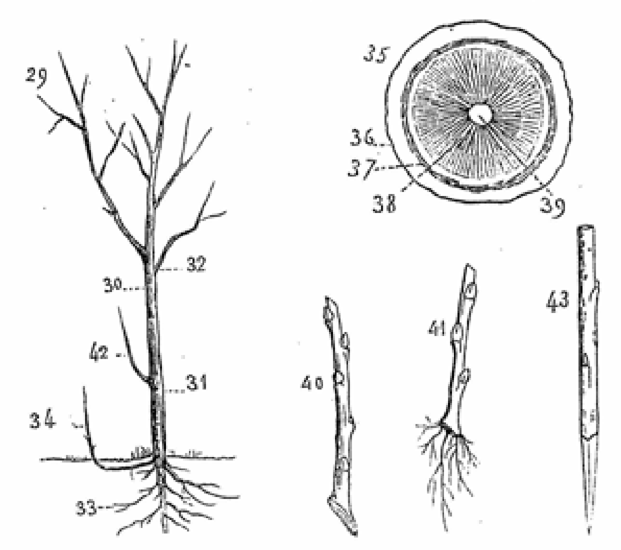
13. ساق على شكل الهوان, spadice claviforme de l'arum. — 14, 15. sing. معلق, plur. معاليق ثمر (كمثرى), fruit (poire) avec son pédoncule. — 16. بصل الثوم, سنّ, bulbe d'ail, un cayeux (une dent).



17. نوى, noyau, graine. — 18. لحم او شحم, sarcocarpe ou pulpe. — 19. قشر خارج = داخل, péricarpe et endocarpe, coque de l'amande. — 20. علنبّ, amande. — 21. حبّة عنب, grain de raisin. — 22. عجم, pepin. — 23. حبّة شعير, grain d'orge. — 24. حبّة حنطة, grain de blé.

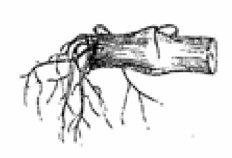


25. عنقاد عنب, grappe de raisin. — 26. معاليق الكرم, vrilles. — 27. طلع, spadice, femelle du palum, avec le *régime* قنو *embryonnaire* dans l'*involucre*, كمّ, plur. أكمام. — 28. جربان, cosse silique.

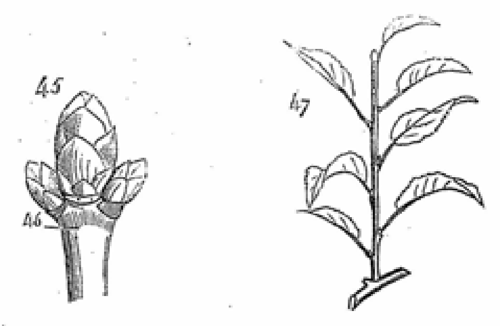


29. شجر, arbre. — 30. ساق, tige. — 31. اصل, tronc — 32. غصن , غصون, branches. — 33. عرق , عروق, racines. — 34. خلف حلوفى = نوامى, stolon, drageon. — 35. عود = خشب, le bois. — 36. قشر, l'écorce. — 37. لحا, le liber. — 38. عظم = منّة, le cœur. — 39. مخّ, moelle. — 40. ملخ, branche éclatée avec talon. — 41. لفات = لواحق = نوامى, drageon enraciné, *viviradix*. — 42. Rejeton, *vid. sup.* — 43. وتد, bouton en plançon. *Talea.*

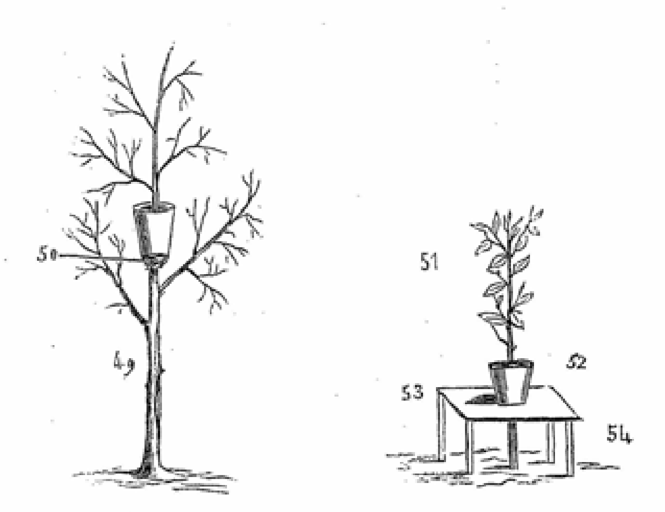




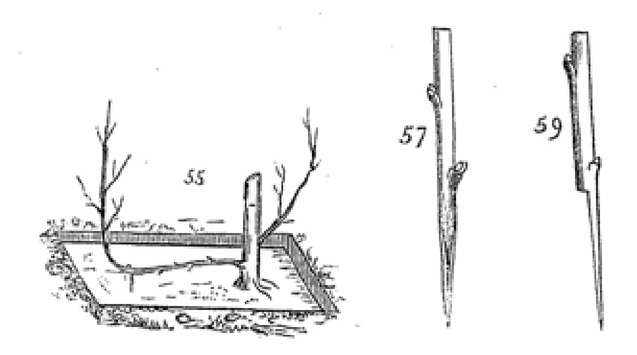
44. وتد يغرس فى حفرة, bouture par semis. *Clava quæ omnis obruitur.* Tal.



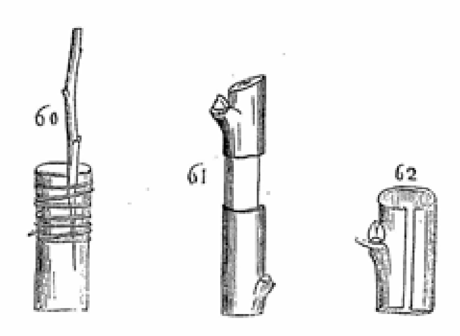
45. عين , œil. — 46. عقن , nœud. — 47. عيت , bourgeon. — 48. Marcotte par couchage. (Voir n° 55.)



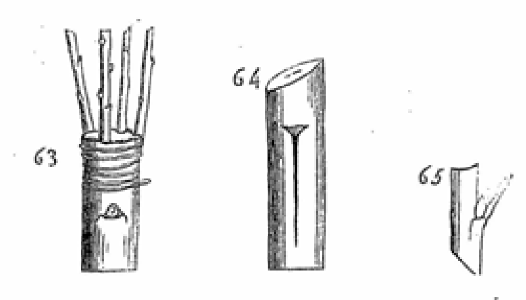
49. استيلاف فى طرف, marcotte en vase en haut de l'arbre. — 50. خلخل, bourrelet pour soutenir le vase. — 51. استيلاف فى طرف على سرير, marcotte en vase sur échafaudage. — 52. طرف, vase ou entonnoir. — 53. سرير, table. — 54. قوائم , pieds ou supports.



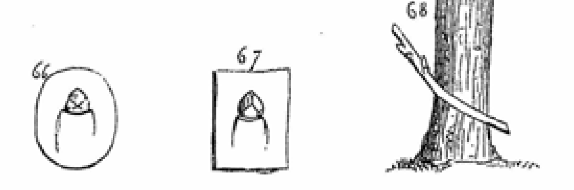
55. تكبيس = طغطيس فى حفرة قورية, marcotte en fosse carrée longue. — 56. تكبيس = تطعيم, greffe. (Voir nos 30 et 64.) — 57. قلم, greffon ordinaire. — 58. المركوب عليه, sujet greffé. (Voir nos 60 et 64.) — 59. قلم يشبه الركاب, greffon à épaulement.



60. — تركيب بالسوق=نبطى, greffe en fente ou nabathéenne. — 61. تركيب بالانبوب فرسى, greffe en flûte ou en anneau persan. — 62. انبوب, anneau ou tube.



63. تركيب بين القشر والعود رومي, greffe en couronne au rameau, entre l'écorce et le bois. — 64. تركيب بالرقعة وهو التركيب اليوناني وتسميه العامة العجنة, greffe en écusson, qui est la greffe grecque; le vulgaire l'appelle *ahdjenah*. — 65. الرقعة, écusson ordinaire.



66. رقعة مستديرة, écusson rond d'après l'auteur arabe. — 67. رقعة مربعة, écusson carré. — 68. انشاب تركيب قرطي, greffe par térébration.

L'ORANGER ET SES CONGÉNÈRES.

Sous ce nom se trouvent compris habituellement trois genres : le citronnier, le limonier, et l'oranger, qui comprend le bigaradier et l'oranger proprement dit. Le nom latin de cette famille est *citrus* Linn. *agrani* en italien.

La division la plus généralement admise est celle que nous venons d'indiquer. C'est aussi celle des Arabes à laquelle ils ont ajouté le nom de *zamboa* ou *pampelmouse.* Ainsi nous trouvons dans Kazwini et dans Ibn Beithar ces trois noms : اترج, ليمون et نارنج pour désigner les trois premiers genres auxquels notre auteur ajoute celui de يسّيوب ou زنبوع. D'abord, Ibn al-Awam distingue les espèces qu'il déclare très-voisines de l'*atrodj,* admettant le même régime de culture, متقاربة حتّى كانها نوع واحد والعمل فيها كلها متقارب. Mais, un peu plus loin, dans le même chapitre, il semble prendre le اترج comme type d'où les autres espèces sont dérivées. Il aurait donc suivi le même système que Linnée et d'autres botanistes modernes, qui ont pris le mot *citrus* comme nom du genre, auquel viendraient se rattacher les autres espèces. Nous suivrons pour notre travail cette classification, qui naturellement nous est imposée par notre auteur.

اترج, *citrus,* le cédratier, le citronnier. C'est l'es-

pèce du genre la plus anciennement connue. Elle était connue des Nabathéens, puisqu'ils ont traité de sa culture, comme nous le voyons dans notre texte. Les Grecs et les Latins en font mention : Théophraste, sous le nom de *μηλέα Μηδικὴ ἢ Περσική* (*Hist. Plant.* I, 22, IV, 4), Dioscorides sous celui de *τὰ Μηδικά, ἢ Περσικὰ ἢ κεδρόμηλα*, pommes de Médie, de Perse ou *cedromela*, appelées par les Latins *citria*, *ῥωμαϊστὶ δὲ κίτρια* (I, 166). Athénée en parle aussi fort longuement (p. 83 et suiv. édit. Casaubon). Il rapporte le passage de Théophraste que nous avons mentionné plus haut. Il dit : « Le cédrat originaire de la Médie ou de la Perse ; c'est pourquoi il lui donne le nom de pomme de Médie et de Perse, *τὸ μῆλον τὸ Περσικὸν ἢ Μηδικὸν καλούμενον*. En Libye ce fruit aurait reçu le nom de *pomme des Hespérides*, et Hercule l'aurait apporté de ce pays en Grèce. Les *Géoponiques* emploient le mot *κίτριον* pour désigner l'arbre et *κίτρον* pour le fruit (X, 17). »

Pline donne au cédratier le nom de *pomme d'Assyrie*, que d'autres nomment *médique*, « malus Assyria, « quam alii vocant Medicam. » Nous sommes ramenés ici à la description si souvent citée du *pommier de Médie* par Virgile (*Georg.* II, v. 126). La comparaison de sa feuille avec celle du laurier, dont elle diffère surtout par son excellente odeur, est bien caractéristique.

Le mot *citrus*, dit Athénée (*loc. cit.*), ne fut pas employé par les anciens. Il n'en est aucunement fait mention dans Théophraste ; Dioscorides rapporte le

mot *κίτρια* aux Latins. Le mot *citrus* dans Pline a une tout autre signification; il s'applique à un arbre qu'on employait à faire des tables d'un grand prix (XIII, 18). Ce *citrus*, pour la texture du bois et son odeur comparée au *cyprès* femelle, serait le *θυΐα* et *θυιάν*, le thuya de Théophraste, *Hist. Plant.* V, 5; *θυΐα*, Athen. XV, le *thuya articulata* Desf. le cèdre atlantique des modernes.

Ainsi la dénomination de *malum Persicum* a été appliquée dans le principe au cédrat, qui aurait conservé celle de *malum Medicum* ou *Assyriam*, et enfin les dénominations de *citrium* ou *κίτριον* et de *malum Persicum* seraient restées pour la pêche, comme le nom de *citrus* aurait été laissé à un conifère, un *thuya*, comme on le croit communément.

Maintenant, si nous revenons à notre agronome arabe, nous voyons qu'il donne à اترج le nom de *pomme de l'Yémen*, تفاح يمانى. Il en distingue deux espèces : l'une à fruits doux et l'autre à fruits acides, ومنه حلو ومنه حامض. Elles diffèrent par la nuance des feuilles, des bourgeons et du bois qui, dans le cédratier acide, passent au noir, tandis que dans celui à fruit doux ces parties passent au jaune. Les épines sont aussi plus longues chez le premier que chez le second.

Le *citrus* acide paraît être le type de l'espèce; c'est le cédrat proprement dit, très-gros, rugueux, à pulpe fort petite, écorce épaisse, que, le plus habituellement, on mange confite.

Le *citrus* à fruit doux serait le *malum citreum Julii*

medulla, Ferraris; *citras medica*, *cedra antiata*, Gallesio, p. 102[1].

Il est difficile, dans l'indication des espèces faites par Ibn al-Awam, de ne pas trouver réunies et confondues toutes les espèces qu'il comprend dans la famille des *atrodj* ou des *citrus*. Néanmoins, nous allons le suivre, sauf à revenir, quand il y aura lieu, sur chaque espèce ou variété dans des chapitres spéciaux. La confusion qui règne dans la synonymie prescrit cette marche.

Après les deux espèces citées, viennent: 1° منه كبير محدّد يعرف بالقرطبي, « un gros pointu connu sous le nom de *cédrat de Cordoue;* » 2° مدحرج كبير املس يعرف بالقسطي, « un autre gros, arrondi, à écorce lisse, connu sous le nom de *Costin*, » c'est-à-dire qui a le parfum du *Costus*. Cette forme du premier, avec l'écorce sans doute rugueuse, est celle qu'on trouve dans la plupart des cédrats. Le second peut très-bien être le *citrus Medica fructu ovato, cortice glabro, tenui medulla acidissima*, mentionné par Gallesio (p. 111).

Une troisième espèce « arrondie, de la grosseur

[1] Nous ajouterons les noms suivants pris dans la longue synonymie de Gallesio (chap. III, art. 1, p. 87).

Citrus Medica cedra. . . fructu flavo et oblongo, cortice crasso et eduli medulla perexigua et acidula.

Malus Medica, malus Persica (Théoph. *Hist. plant.* IV, 4). *Malum. . . Mediæ* (Virg. *Georg.* II) = *Malus Medica, M. Assyria* (Pline, XII). *Pomum Persecæ; Citrus* (Flav. Josèphe).

Citrum (Athénée, *Sympos.* III.) — *Citri arbor* (Pallad. Mart. 10). *Arbor citria; citrium* (*Geop.* X, 7.)

Citrea malus (Salm. ad Salin. 672).

d'une aubergine, qui est acide comme sa pulpe; on le connaît sous le nom de cédrat de la Chine.» ومدحرج في قدر الباذنجان حامض وشحمه كذلك يعرف بالاترج الصيني. Cette espèce paraît être un cédrat de petite taille qui pourrait bien répondre à une bigarade, suivant Gallesio, le *citrus aurantium Sinense; citrus Sinensis*, Risso, *Flor. de Nice*, 82, et *Citr. bigarad. Sinensis*, Ris. et Poit. pl. XLIX.

Quatrième espèce, النارنج المستدير الاحمر وهو معلوم, «l'oranger rond et rouge qui est connu.» Cette espèce ronde et rouge n'aurait-elle pas de l'analogie et peut-être n'est-elle pas identique avec le *citrus* rond, اترج مدوّر, originaire de l'Inde, d'où il fut apporté postérieurement à l'an 300 de l'hégire (912 de J. C.)? Suivant M. de Sacy, il se pourrait que ce citron et le limon rouge dont parle aussi Massoudi, et qui peut-être, en définitive, ne sont qu'une même espèce, fussent notre orange douce. Nous n'admettons point cette opinion, car il est constant que l'orange douce, برتوقان, ne fut introduite en Égypte que longtemps après.

Cinquième espèce. Le limon doré. ومنه نوع اخر (الليمون) الذهبي في قدر الاترج المدحرج محدّد فيه شبه حبان «une autre espèce, le limon doré, du volume d'un cédrat, arrondi, pointu, comme parsemé de points tuberculeux.» sans doute une espèce de limonier qui pour la forme se rapproche du cédrat.

Sixième espèce. Le limonier. ومنه اللامون وهو مدحرج في قدر الحنظل واكبر وهو يجدر ولونه اصفر «il y a le limon qui est arrondi; il est du volume d'une

coloquinte et aussi plus gros. Il est comme parsemé de pustules varioliques; sa couleur est jaune. » Il s'agit ici visiblement du limon, *citrus limonium*, bien signalé par sa peau rugueuse et sa couleur jaune. L'espèce la plus usuelle n'est guère plus grosse qu'une coloquinte.

Septième espèce. ومنه نوع اخر املس القشرة قدر بيض الدجاج ولونه اصفر « une autre espèce à peau lisse, du volume d'un œuf de poule et de couleur jaune. » C'est notre petit citron, espèce très-commune. Ce serait, suivant Gallesio (p. 120), « citrus « Medica, limon aurentiato, fructu pusillo, globoso, cortice glabro, tenui, odorato, medulla acida, gratissima. = *Limon pusillus galabco* de Ferraris. Cette définition latine est bien la traduction de la partie essentielle des caractères donnés par Ibn al-Awam.

Huitième espèce. Enfin, nous arrivons au *bostanbou* ou *zamboa*, ونوع اخر اليستيوب أكبر من اللامون محدّد الطرف يشوبه حمرة احطّ من حمرة النارنج « une « autre espèce, l'istioubou, plus volumineux que le limon, pointu à son extrémité, strié de lignes de couleur rouge orangé de la bigarade[1]. »

Dans les notes sur Abdallatif, on lit une citation de Ebn-Djemi dans laquelle il est question du *limonium composé = greffé sur l'atrodj*. ليمون مركب على الاترج. Ibn Beithar cite aussi le مركب من الليمون

[1] Nous lisons *istioub*, اليستيوب, au lieu de *bostanbonn*, البستنبون, parce que nous trouvons cette lecture dans le dictionnaire le *Schadzour*. Le second mot ne se trouve que dans le texte donné par Banqueri.

الاترج (fol. 354 v°, mss. 1023). Il tient pour les qualités le milieu entre ces deux fruits acides (Abdal. p. 116). C'est donc une espèce *hybride;* aussi substituerons-nous cette désignation au mot *composé.* Abdallatif dit qu'il y a «plusieurs espèces de ce genre : l'une qui est du volume d'une pastèque, et l'autre le limon *mokhattam* ou scellé. Elle est d'un rouge très-foncé, plus vif que celui de l'orange, d'une rondeur parfaite, un peu aplatie en dessus et en dessous, comme si on l'avait enfoncée en y imprimant fortement un cachet» ومن ذلك الليمون المختم وهو احمر شديد الحمرة اقنا حمرة من النارنج شديد الاستدارة مفلطح من راسه واسفله مفضوخ فيها بختمين. Ce limon est pour Gallesio l'oranger à fruits cachetés, *citrus aurantium sigillatum* (Galles. p. 28). Effectivement, sa forme ronde accuse bien celle de l'oranger.

Le «limon de baume, qui est de la grosseur du pouce et comme un œuf allongé» ليمون البلسم وهو فى قدر الابهام وكالبيضة المطالة. Cette petite espèce nous est inconnue.

Abdallatif parle encore de limons de forme conique parfaite qui, commençant par une base, se terminent en pointe (*litt.* par un point). ما هو مخروط صحيح يبتدى من قاعدة وينتهى الى نقطة. M. de Sacy pense qu'il s'agit ici de bergamottes; nous ne voyons rien qui empêche d'admettre[1] اترج مدور, *atrodj mou-*

[1] *Vid. inf.* ليمون كمثرى.

dawar, citron rond duquel Massoudi a parlé. C'est, suivant Gallesio, un oranger bigaradié, un *citrus aurantium fructu acido;* pour M. de Sacy ce serait un oranger à fruit doux. Nous préférons la première opinion (Abdal. p. 117).

Ibn Ayyaz, dans son *Histoire d'Égypte*, cite encore le *kobbad*, le *hammad schoaïri* et le limon rouge *fransissi* (français?).

Le *kobbad*, كبّاد, *limon spongieux* Ferraris (tab. 303). *Citrus bigar. macrocarpe.* Cette espèce est mentionnée par Forskhal comme étant un fruit ovoïde et tuberculeux (*Flor. Ægypt.* p. 142). Bové cite aussi le *kobbad* comme étant un fruit très-gros produit par un arbre très-vigoureux (*Cult. d'Égypte*, p. 59). « C'est peut-être, dit M. de Sacy, le gros limon qui, suivant Abdallatif, atteint la grosseur d'une pastèque. » Précédemment nous avons dit que ce citron d'Abdallatif pouvait bien être une pampelmouse. Le dictionnaire de Clot-Bey, le *Schadzouo*, rattache le *kobbad* au *zamboa*, et, suivant l'auteur, il serait le résultat hybride de la greffe du citronnier sur l'oranger. (*Vide infra verbo* ZAMBOA, ISTIOUB.) Suivant M. Varsy, le *kobbad* est la pomme d'Adam; c'est un fruit d'une grosseur extraordinaire, d'une forme régulière presque sphérique, d'une belle couleur d'un jaune orangé, en quoi il diffère du fruit décrit par Gallesio (p. 138), qui est d'un jaune très-pâle.

نفاش, gros cédrat ou limon, dit M. Varsy. Forskhal le cite (*Flor. Ægypt.* p. 142) « foliis serratis, fructu acido. » Bové le cite comme étant la pampel-

mouse ordinaire, fruit allongé. très-gros, peau spongieuse; c'est sans doute pourquoi Ferraris le qualifie de *limon spongieux* (tab. 301). M. Varsy, tout en rappelant les caractères qui précèdent, dit qu'il ne saurait déterminer l'espèce à laquelle il appartient. Ce *citrus* nous paraît se rapprocher du *kobbad* et du *zamboa*.

M. de Sacy parle de la proposition faite par un auteur allemand de substituer le mot كباد au mot كبار qui se trouve dans Abdallatif; mais il rejette cette opinion, ajoutant que le mot *cobbad* n'existait peut-être point au temps d'Abdallatif (*Abdal.* Sacy, 115).

Hammad schoaïri, حماض شعيرى. M. de Sacy pense que c'est peut-être la bigarade. Il est question du ليمون شعيرى dans le catalogue des orangers de la description de l'Égypte (t. II, p. 71), *citrus Medica fructu acido, seminibus parvis* = *Citrus Medica parva*, Risso, 208. Viendrait ensuite une autre espèce qui paraît être celle qui est citée par Ibn-Ayyaz, puisqu'elle porte les noms de ليمون شعيرى حماض, et qu'elle est définie ainsi : « limon apice conico, medulla valde acida. » Le dictionnaire de Schadouc rapporte ce limon à l'*istioub*. (*Vide inf.*)

Bové (*Cult. d'Égypte*, p. 59) indique, sous le nom de *limon chairy-heloua*, un limonier ordinaire, qui serait le plus petit de tous les orangers cultivés en Égypte et le plus répandu dans les jardins. Cette espèce serait tout autre que celle qui nous occupe.

Le limon rouge *fransissi* (français?) qui, dit-on, fut transporté en Égypte vers l'an 300 de l'hégire,

الليمون الاحمر الفرنسيسى قبل نقل الى مصر سنة ثلثماية من الهجرة. Cette année correspond à l'an 912 de l'ère chrétienne, commençant vers le 18 août, c'est-à-dire près d'un siècle avant les croisades. Ce limon est évidemment une orange douce; M. de Sacy le dit, et son opinion paraît vraisemblable. Est-ce à dire que ce limon fut réellement importé de France en Égypte? S'il en fut ainsi, ce qui est douteux, il l'eût été des régions méridionales de notre pays, où il aurait été cultivé, le transport s'étant effectué par la voie du commerce, qui, à cette époque, était assez actif entre l'Orient et l'Occident.

Abdallatif parle de « citrons dans l'intérieur desquels est un autre citron avec son écorce jaune » وقد يوجد أترج في جوفه اترج بقشر اصفر. Il ajoute ensuite : « Pour moi, ce que j'ai vu, c'est un citron dans lequel en était un autre imparfaitement formé. J'en ai vu de semblables dans le Gaur » والذى رايته انا اترجة في جوفها اترجة ليست تامة.

Ce fait est bien connu des modernes. Risso et Poiteau ont figuré, dans leur bel ouvrage sur les orangers (tab. XXIII), un bigaradier de cette espèce sous le nom de *bigaradier à fruit fœtifère*, *melangelo a frutto fœtifero; Citrus bigaradia fœtifera*. Ferraris cite aussi l'*Aurantium fœmina fœtifera* (Hespérid. p. 403, tab. 405). *Aurantium fœtiferum* (Tournefort, *Inst. rei herb.*)

Nous avons, comme on le voit, suivi dans notre travail les divisions admises par Ibn al-Awam et rappelé toutes les espèces qu'il cite dans son ar-

ticle XXIX, où les trois genres citronnier, limonier et oranger se trouvent confondus. Cette confusion dura longtemps, et maintenant encore elle n'est pas complétement éclaircie. Il revient ensuite sur les espèces dans autant de chapitres spéciaux.

نارنج, en persan نارنك; c'est bien l'oranger, *citrus aurantium,* la bigarade des botanistes modernes, *naranjo* des Espagnols[1]. Cette espèce, suivant Qoutsami, un des auteurs cités dans l'*Agriculture nabathéenne*, « est originaire de l'Inde, cultivée et venant bien dans la plupart des pays, ceux surtout qui inclinent vers une température chaude » النارنج نبات هندى ويفلح ويجاد فى اكثر البلدان سيما المايلة الى الدفى. « Cet arbre a une fleur blanche quand elle se développe (*litt.* dans sa pousse), d'une bonne odeur; parfois il arrive cette singularité que l'orange donne une fleur avec une teinte violacée qui est d'un parfum plus suave que la fleur toute blanche » ولهذه الشجرة لون ابيض فى نباته طيب الرايحة وربّما اتّفق فى الندرة

[1] Pour compléter la synonymie, nous rappellerons ici les noms qui nous semblent les plus saillants de la longue synonymie donnée par Gallesio (p. 122 et suiv.) :

Citrus aurantium judicum. . . fructu globoso aureo, medulla acri et amara.

Bigaradier, bigarade = *Varendj.*

Atrodj modowar de Massoudi.

Citrangulum, narantia. Salm. ad Selin, 958; c. Νερόνζον, Nicand. grec moderne et *κιτρόμηλον, citranguli.* Trad. Avicenne.

Acri pomum. Acripomorum arbores.

Citronii auranei. Mathiole.

Citrus aurantium petiolis alatis.

.منها تورّد ورداً فيه زرقة هو اطيب رائحة من الابيض
Cette citation se trouve textuellement dans Ibn Beithar, v° نارنج.

Nous trouvons dans la *Description de l'Égypte* le *narendj malech citrus aurantium fructu amaro*, *Aurantium acri medulla* Ferraris (tab. 377); suivant Bové (p. 59) *bigaradier franc*, dont le fruit, un peu plus gros que celui de l'oranger, est très-amer.

Nous trouvons encore dans la même Description le *narendj* de Joussouf-Effendi, نارنج يوسف افندى. *Citrus aurantium fructu amaro minore*. Autre espèce de bigarade.

Forskhal cite encore : *Torundj beledi* et *torundj m'sabba*, ترنج بلدى et ترنج مصبّع, sans donner aucune explication sur la forme ni la saveur du fruit [1]. Suivant Bové, le *torundj massaba* serait le cédratier en calebasse. Ce mot ترنج, qu'on ne trouve nulle part, semble être une altération technique du mot ترنج spéciale à l'Égypte, puisqu'on la trouve dans Bové (*loc. cit.*). Bové donne aussi pour synonyme de ترنج مصبّع, le *tourindje roumi*, ترنج رومى « orange du pays de Roum, » qui pourrait bien être le *lim roumi*, لم رومى « limon chrétien, » cité par M. Varsy parmi les espèces cultivées à Tripoli de Syrie.

Le bigaradier, نارنج, suivant les observations de M. Varsy, admet deux divisions principales, le

[1] Le *Terendj beledi* de Forskhal pourrait être le ليم بلدى, citron du pays, cultivé à Tripoli de Syrie, qui est le ليمون commun d'Égypte ou la petite limie de Naples.

bigaradier à fruits aigres, نارنج مالح[1], et le bigaradier à fruits doux, نارنج حلو.

Le premier paraît être le type de l'espèce. Le second, qu'il ne faut pas confondre avec notre orange douce, est pareil au premier. Il en diffère seulement par la saveur du fruit, qui est douce, légèrement acidulée.

M. Varsy indique encore les deux espèces de bigarade suivantes :

1° زردة, bigaradier à fruits doux décrit par Gallesio (p. 135), dont il y a plusieurs variétés.

2° أبو فروة, *abou feroua*, hybride du bigaradier à fruits doux et acidulés comme la bigarade douce. L'arbre est petit, les feuilles larges et coquillées; le fruit, plus gros qu'une belle orange, conserve une nuance verte même après la maturité.

L'*orange douce*, notre orange vulgaire et ses variétés, porte exclusivement le nom de برتقان ou برتوقان, le *portogalo* des Italiens, qu'il ne faut pas, comme nous l'avons vu, confondre avec le نارنج حلو.

Marcel, dans son *Vocabulaire français-arabe-algérien*, après avoir donné pour l'orange en général le mot تچين, établit une différence. Il signale l'orange douce qu'il appelle aussi برتقال ou برتوقان et encore لیم چینا. L'orange amère est nommée نارنج, لارنج, نارنجة; il donne encore le nom de جينا, et sous ces noms il comprend la bigarade, à laquelle il n'a point consacré d'article spécial.

[1] مالح, *litt.* salé, prend aussi la signification de حامض, amer. (V. Cast. *Lex. hept.*)

Le *Schadzouc dzebi* a un article spécial pour le برتقان, qu'il fait venir de la Chine et de l'Inde. « Il est, dit-il, cultivé en Europe, et les premiers qui le cultivèrent furent les Portugais; de là il se répandit dans l'Europe et tout le Magreb, puis dans les contrées de l'Égypte et de l'Orient » واصله من الصين والهند واستنبت في الاوربا واول من استنبته اهل مملكة البرتقال ومنه انتشر في الاوربا والمغرب الاقصى والوسط ثم انتشر في الديار المصرية وبلاد المشرق.

M. Varsy cite encore le برتقان نقا *bortouqan naqa*, c'est-à-dire « oranger de semence, » qui forme un bel arbre et dont le fruit est très-estimé. « Ces semis, dit M. Varsy, ont dû produire de nombreuses variétés. Je n'ai jamais vu l'oranger à fruit rouge, et je crois qu'il n'existe pas en Égypte »

Le limon, اللامون, الليمون. *Citrus medica limon*, *citrus medica acida*, citronnier aigre Desfont. *Limon vulgaris ou vulgare* Volc., le citron vulgaire[1]. Nous avons vu plus haut l'indication des espèces, nous nous dispenserons d'y revenir.

Le limon est comparé au cédrat, sinon que le fruit, terminé par une pointe, est plus petit et d'un

[1] Gallesio (p. 105) ajoute beaucoup d'autres noms dont nous croyons devoir rapporter les suivants :

Limon *malech*. Limon amer, ليمون مالح. *Limoun* des Arabes = *limon vulgaris* Ferraris. *Citrus limon* Miller. = *Limon vulgaris* Tournefort. *Citrus limon* Linn.

Citrus Medica limon, cortice tenui, medulla ampla grate acida. = Limon *halou*, حلو, limon doux. *Lima dulcis*, *Limetta Hispanica* Volcom.

jaune plus prononcé. L'*Agriculture nabathéenne* a parlé du limon dont l'arbre en Perse porte le nom d'*hassiâ*, شجرة الحسيا وهو الليمون بالفارسية. Elle établit ensuite un rapport d'analogie entre le produit du limonier et celui de l'orange et du cédratier, وجعله كالنارنج والاترج. Puis vient l'indication d'une espèce de couleur jaune qui tire sur le rouge : ومنه نوع يضرب مع صفرته الى حمرة.

Suivant Kazwini, le limon est un des arbres des pays chauds, من اشجار بلاد الحرّ, qui, dans ses propriétés, ressemble au « citron pour l'arbre, l'écorce et l'acidité » وخاصّية الليمون شجرة وقشرة وحماضة يشبه بالاترج ; mais il a une propriété bien plus importante, c'est de neutraliser les effets délétères du venin des serpents et de la vipère. A ce sujet il entre dans le récit d'une histoire très-longue.

M. Varsy parle du limon doux, ليمون حلو, qui est d'une grosseur moyenne; sa pulpe est blanchâtre, remplie d'un jus d'une saveur fade. Gallesio (p. 105) le présente comme étant le limon doux d'Abdallatif, dans le texte duquel on lit اترج حلو; n'y aurait-il pas ici une de ces confusions de noms comme on en voit si souvent dans cette famille? Bové, sous le nom de *limon haloua*, parle d'un bigaradier à fruits doux qui, lui aussi, nous paraît identique. Dans la *Description d'Égypte* on lit: ليمون حلو, *limon medalla dalci* Risso (p. 144). M. de Sacy (not. Abdal.) rappelle que Forskhal cite deux limons sous les noms d'*idalia malech*, ليمون ايضاليا مالح,

et d'*idalia halou*, ليمون ايضاليا حلو. M. de Sacy pense que ce mot *idalia* est une altération de *Italia*, ايطاليا, qui est le nom de l'Italie. Ainsi ce nom spécifique dériverait de celui de la contrée d'où l'espèce serait originaire. M. Varsy, tout en approuvant cette interprétation de M. de Sacy, élève un doute à cause de cette ville de la Caramanie dont le nom arabe est *Adalia*. Pour M. Varsy, le limon *Adalia* est le limon commun de la rivière de Gênes à écorce charnue.

Il faut bien se garder de confondre ليمون avec ليمونيون, qui est le λειμώνιον de Dioscorides (IV, 16), faute que M. de Sacy a reprochée à Wahl (Abdal. p. 130, note 142).

اليستيوب وهو الزنبوع « L'*istioab*, qui est le *zamboa*, » a de l'analogie avec l'orange; mais son fruit est plus volumineux, grenu et de couleur jaune; l'extérieur, comme l'intérieur, entre dans l'alimentation, mais il a une grande amertume.

Le *zamboa* est donc le plus gros de tous les *citrus*. Il ne paraît point avoir été connu sous ce nom antérieurement à Ibn al-Awam; Kazwini n'en parle point. Peut-être était-il confondu avec d'autres gros citrons, probablement le *kobbad* et les autres « qu'on trouve difficilement dans les environs de Bagdad » اترج كباد يعزّ وجود مثله ببغداد, et ces limons étaient du volume d'une pastèque. Le *kobbad obovatus tuberculatus* de Forskhal (*Flor. Ægypt.* p. 142) se rapprocherait de la description donnée par Ibn

al-Awam. Nous sommes aussi tout disposé à voir le *zamboa* dans le bigaradier à gros fruits, *kobbad* mentionné par Bové (*Cult. Égypt.* 59).

Suivant Gallesio (p. 131), le *zamboa* d'Ibn al-Awam serait le *citrus aurantium Indicum, fructu maximo citrato, vulgo pomum Adami. Citrus aurantium maximum*, oranger Chadoc de Desfontaines. *Poneire quasi pomum cereum* des Français.

La pomme d'Adam, ajoute Gallesio, est une *lumie* hybride de l'oranger et du citronnier, fort anciennement connue; car Marco Polo dit l'avoir trouvée en Perse en 1270, et Jacques de Vitry, qui vivait au XIIIe siècle, en parle dans son histoire de Jérusalem. La pomme d'Adam, souvent confondue avec la pampelmouse, serait une espèce différente. Celle-ci serait le *citrus aurantium decumanum, fructu omnium maximo* Gall. (p. 161).

Ces espèces ou plutôt ces variétés ont très-facilement pu être comprises parmi ces limoniers composés ou hybrides qui embrassaient plusieurs espèces, الليمون المركب وهو اصناف. Le dictionnaire arabe moderne, le *Schadzour* [1], peut nous donner quelques explications utiles, qui peuvent servir à élucider la question. إستيبوب فارسى هو الزنبوع بالعربية وهو نوعان احدهما من تركب قضبان الاترج فى النارنج ويعرف الان

[1] الشذور الذهبية فى الالفاظ الطبية, dictionnaire des termes anciens et modernes d'histoire naturelle, des sciences médicales, rédigé à l'École de médecine du Caire sous la direction du docteur Clot-Bey, inscrit sous le n° 1378, suppl. arabe.

بالكبّاد والثانى من تركيب قضبان الاترج فى الليمون لكنه مستطيل وهو يوجد فى مصر ويسمونه الحماض الشعيرى

« *Istioub* en persan, c'est pour les Arabes le *zamboa*. Il y en a deux espèces, l'une d'elles provenant de la greffe des branches du citronnier sur l'oranger connu sous le nom de *kobbad;* la seconde, de la greffe de ces mêmes branches sur le limonier. Ce fruit est allongé; on le trouve en Égypte, où il est nommé *al-hamâd al-schaïri*[1]. » Ces explications nous paraissent satisfaisantes et ne laissent rien à désirer.

Bové parle d'un cédratier à fruits en forme de poire appelé par les Arabes ليمون كمثرى, qui est sans doute aussi le poirier bergamotte ainsi appelé de la forme de ses fruits, et l'espèce vulgairement dite poire du commandeur. Les limons de forme conique mentionnés par Abdallatif sont peut-être des limons piriformes dont la figure mathématique aura été exagérée. Gallesio admet aussi le cédratier à fruits en calebasse, *citrus Medica cucurbitacea*, *cedro cucurbitano*, qui doit probablement avoir une grande analogie avec un *citrus*, s'il n'est identique. Dans la *Flore de Nice* de Risso on trouve cité, comme variété du *citrus limonea*, un *citrus limonea pyriformis*, ou poire du commandeur (*Flor. Nic.* p. 88). Moïse a-t-il entendu parler du citron quand il a recommandé aux

[1] Nous avons employé le mot *istioub* dans le titre de l'article XXXI du chap. VII de notre traduction déterminée par l'orthographe adoptée par le dictionnaire du *Schadzour*, de même que les deux déterminations qui suivent.

Hébreux le fruit de l'arbre *hadar*, פרי עֵץ הָדָר (*Lévitique*, XXIII, 40)? Tous les commentateurs traduisent par אתרוג; Onkelos, dans sa paraphrase, emploie ces mots : פרי אילנא אתרוגין « fruit de l'arbre des Atrougs. » Raschi, dans son commentaire, emploie le mot אתרוג. Partout, et dans la Michna, au livre *Sucot*, qui traite de la fête des Tabernacles, on trouve le mot *atrog* et jamais un autre. Gesenius, après avoir rappelé les auteurs qui traduisent par *mala Medica*, se jette dans la signification générale du mot הדר, pris souvent dans le sens du superlatif et employé comme tel. Les Septante ont traduit par *καρπὸν ξύλου ὡραῖον*, *fructus pulchræ arboris*, la Vulgate par *fructus arboris pulcherrimæ*. L'historien Josèphe (*Antiquités Judaïq.* lib. III, c. XXX) appelle ce fruit *μῆλον τῆς Περσίας* « le fruit du Persea », fruit mal connu, dit M. Cahen; à moins que l'historien n'ait eu en vue la *pêche*, appelée aussi *malum Persicum*. Mais il ne faut pas perdre de vue que le cédrat, dans Théophraste, porte, ainsi que nous l'avons vu, les noms de *μηλέα Περσική*, comme le dit très-bien Bodée de Stopel dans son commentaire sur ce passage de Théophraste (*Hist. Plant.* l. IV, c. IV). M. Cahen propose une autre interprétation qui changerait le sens du mot הדר et n'en ferait plus qu'un qualificatif [1].

[1] M. Cahen, après avoir traduit פרי עץ הדר par « fruit de l'arbre hador, » propose dans une note de réunir ces mots à la phrase suivante et de lire : פרי עץ הדר כפת תמרים, et prenant הדר dans le sens primitif de *honos, decus, majestas*, il traduirait : « des fruits de l'arbre majestueux (de majesté), les spathes du palmier; » car, ajoute-t-il, les

M. Fée, dans sa note sur le *malum Assyriam* de Pline (liv. XII, 7), émet un doute qui passe jusqu'à la négation sur la connaissance que les Hébreux, au temps de Moïse, auraient pu avoir du *citrus*. « Ils employèrent, ajoute-t-il, vraisemblablement divers fruits jusqu'à l'époque où le citrus fut transporté de Perse en Judée. » Avant M. Fée, Gallesio avait dit la même chose.

Un argument qui nous paraît militer en faveur de l'opinion qui voit le citronnier ou cédrat dans l'arbre *hadar*, c'est qu'il est parlé de la culture de l'*atrodj* dans l'*Agriculture*, dont nous avons démontré l'antiquité. La qualification que lui donne Adam d'*arbre par*, شجرة الاترج سماها ادمّ عم الشجرة الطهرة, la contexture du passage et l'intervention d'Adam prouvent bien l'antiquité de sa rédaction. Asclépiade, cité par Athénée (lib. III, 83 ed. Casaub.) comme ayant écrit une histoire d'Égypte, y parle de *citrus*. L'origine mythologique qu'il lui donne étant rejetée, il n'en résulterait pas moins que le cédrat fut anciennement connu en Égypte. S'il ne le fut pas, comme le ferait supposer un autre passage du même Athénée (*loc. cit.*) que nous avons vu plus haut,

spathes, qui sont les feuilles florales, font partie du fruit. Gesenius se contente de traduire par « fructus arborum pulchrarum, id est fructus nobiliores, secundum Hebræos mala citrea, secundum Josephum, mala Medica. » Cette citation est fautive, puisque Josèphe dit μηλέα τῆς Περσίας. (*Thesaur. ling. Hebraicæ et Chald.* verbo citato.) Le savant Munk admet *cédrat* comme interprétation de la prescription de Moïse. (*Palestine*, p. 25.)

sous le nom qu'il porte actuellement, il pouvait l'être sous un autre.

Dans une visite faite au Louvre, galerie égyptienne, en compagnie de M. Decaisne, le savant professeur a constaté l'existence d'un *citrus*. Mais à quelle époque de l'antiquité pouvait-on le faire remonter? Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il avait été trouvé dans un sarcophage égyptien, fait important à constater.

Les fameuses pommes du jardin des Hespérides étaient-elles réellement des oranges? Cette question peut sembler oiseuse quand l'opinion affirmative paraît si généralement accréditée. Cependant des doutes ont été élevés à ce sujet par Bodée de Stapel, dans ses commentaires sur le passage de Théophraste qui vient d'être rappelé, en leur substituant le *malum cydonium*, *μῆλον κύδώνιον* (p. 339). Il serait beaucoup trop long de rapporter les nombreux arguments qu'il fait valoir à l'appui de son opinion; nous nous contenterons d'en rapporter quelques-uns des plus saillants. Si les oranges furent agréables à Vénus, les coings le furent aussi, puisque, au dire de Plutarque, Solon, dans ses préceptes conjugaux, avait prescrit que la mariée n'entrât point auprès de son époux avant d'avoir mangé un coing, *malum cydonium*, *μῆλον κυδώνιον*, qu'il appelle aussi *tesserala amoris*. Les *mala aurea* que le berger Ménalque envoie à son ami n'ont jamais pu, dit notre commentateur, être que des coings, car les oranges, du temps d'Auguste, n'étaient point cultivées dans les

jardins. Columelle, qui vivait dans le premier siècle de l'ère chrétienne sous l'empereur Claude et était contemporain de Pline, ne parle point de la culture de l'oranger ni du citronnier. Palladius (*Mart.* 10) traite de celle du *citrus*, qu'il dit exister en Assyrie, en Sardaigne et sur le territoire napolitain dans ses domaines. Il vivait l'an 405 de l'ère chrétienne, ce qui prouve que c'est après le premier siècle de l'ère chrétienne et avant le cinquième que le *citrus* fit son apparition en Italie : ainsi se trouve confirmée la remarque de Stapel.

TABLEAU DES *CITRUS* CONNUS DES ARABES ANCIENS ET MODERNES.

اترج אתרוג	*Citrus Medica vulgo* Risso. Le cédrat ordinaire, cédrat des Juifs, espèce type Gallesio p. 66.
اترج حامض	*Citrus Medica, fructu acido*. Type des cédrats acides.
اترج حلو	*Citrus Medica dulcis* Risso, 201. *Malum citreum dulci medulla* Galles. 102, vraie lumie.
اترج القرطبي	Citronnier de Cordoue à fruits gros et pointus.
اترج القسطى	Citronnier à fruits gros et lisses.
اترج الصينى	Citronnier de la Chine. *Citr. bigarad. Sinensis* Risso pl. XLIX, et *citrus Sinensis* Fl. de Nice, 82.
اترج المدور	Citron rond de Massoudi, *citrus aurantium Indicum medulla acri et amara*, une bigarade.
ترنج بلدى (اترج)	Bigarade commune, *citrus bigaradia* Risso, 72-73.

أترج رومى *Citrus Medica Romana* Risso, 204, que Bové donne comme le cédrat à fruit en calebasse et synonyme de ترنج مصبع.

ترنج مصبع peut-être le cédrat chrétien de M. Varsy. (*Vide inf.*)

نارنج Oranger bigarade, *citrus aurantium medulla acida. Citrus aurantium* Linn.

نارنج حلو Bigaradier à fruits doux, oranger franc. Risso.

نارنج مالح *Citrus bigaradia*, bigaradier à fruits aigres, la lune de Naples, Varsy.

برتقان Oranger de Portugal, *aurantium suave Lusitanicum, portogalo* des Italiens.

برتقان بلدى *Citrus aurantium Hiericuntium*, oranger à pulpe rouge.

نارنج يسوف افندى *Citrus aurantium fructu amaro*, Descript. Égypt. sans doute variété nouvelle obtenue par la greffe.

نارنج ذهبي *Citrus aurantium longifolium* Risso, pl. XXI.

ليمون Limonier, *Citrus limonium* Linn. *citrus*.

ليمون حسيبا *Limonium silvaticum* Risso.

ليمون سفارى *Limon vulgaris* Fer. tab. 192. Descript. Égypt.

ليمون زفر Limonier ordinaire. Bové.

ليمون حلو *Citrus lumia*, Limette, Risso, 144, *limon dulci medulla* Desf. Limon doux, Abd. et Varsy.

ليمون نفاش Pampelmouse vulgaire, Bové. *Limon sponginus rugosus* Ferraris, tab. 301.

ليمون شعيرى *Citrus Medica, fructu acido, seminibus parvis*. Descr. Égypt.

ليمون شعيرى حلو Limonier ordinaire, Bové.

ليمون اضاليا حلو *Limon dulci medulla* Fer. Limon commun de la rivière de Gênes. Varsy.

ليمون مالح *Limon vulgaris* Forsk. *Citrus limon vulgaris* Risso, *citrus Medica acida* Desf.

ليمون نفاى Cédrat à fruits très-rugueux. Bové.

زنبوع ou أترج كباز, Abdal. Pomme d'Adam. Gallesio.

يستنبوب Oranger Chadec, Desfont. *Citrus aurant. fructu maximo.*

كباد Pampelmouse, pomme d'Adam. Varsy, v. نفاش.

ليمون مركب Limon hybride (composé). Abdal.

ليمون بلسم Limon de baume de la longueur du pouce et ovoïde.

ليمون الختم *Citrus aurantium, sigillatum.* Oranger à fruit cacheté. Abdal.

الاترج الفرنسيس Peut-être orange à chair rouge et douce. Abdal.

Espèces indiquées par M. Varsy dans sa lettre à M. Gallesio du 11 sept. 1811.

زردة Bigaradier à fruit doux. Galles. 135.

أبو فرورة Hybride du bigaradier à fruit doux acidulé.

بز الناقا Mamelle de chamelle, avec pointe allongée qui peut ressembler à un mamelon.

ناعمة Cédrat à forme allongée, qui n'a pas de pulpe, dont le goût est très-agréable.

Espèces cultivées à Tripoli de Barbarie.

ليم Lim est le nom générique des *citrus.*

ليم برطقان Orange.

ليم احمر شفشى Lime schafesch; limon belette = bigaradier.

ليم مسكى Limon musqué, c'est le limon doux.

ليم فارس Limon aigre.

ليم شحامى Limon schami, cédrat.

ليم انجاصى Lim andjassi. — Limon poire.

ليم مسير Lim Mossair. Limon à confire, hybride du limon.

ليم بلدى Lim du pays, c'est le ليمون connu en Égypte, la petite lime de Naples.

ليم ساقزى حلو Limon doux de l'île de Chio[1].

LES MALVACÉES.

خبّاز ou خبّازى ou خبّيز, *khoubbaz*, *khoubbazi* ou *khoubbiz*, paraissent être les noms de la famille des malvacées, suivant qu'on peut inférer de ce qu'on lit dans Ibn Beithar (fol. 140 r°): قال بعض علمائنا منه بستانى يقال له الملوكية ومنه برى مغرب ومنه كبير كالخطمى « Il en est parmi nos savants qui disent que (parmi le *khoubbaz*) il y a celui des jardins, qui est le *meloukia;* celui qui est sauvage et celui qui est grand comme le khetmie. » Avicenne est moins précis et moins méthodique; il semble prendre ملوخيا à la fois comme nom générique et comme nom spécifique : خبّازى نوع من الملوخيا وقيل خبّازىّ هو البرى وملوخيا هو البستانى. Avic. I, 274 : نوع يقال له ملوخيا الشجرية وهو الخطمى بقلة يهودية « le *khoubbazi* est une espèce de meloukhia. Il en est qui disent que ce mot s'applique à l'espèce sauvage, et *meloukhia* à l'espèce cultivée dans les jardins. Il y a une espèce

[1] L'eau de fleur d'oranger est appelée ما زهر. Les divisions intérieures ou loges de l'orange sont nommées قلم, singulier قلمة. Varsy.

qu'on appelle *meloukhia* arborescent, qui est le khetmie et le légume des Juifs.» Il résulte donc de tout cet exposé que خبّازى ou ملوخيا s'appliquerait aux malvacées qui ne s'élèvent point sur tige, et خطمى à celles qui s'élèvent à haute tige. Or, notre agronome arabe s'est occupé de ce dernier genre et du genre ملوخية au point de vue spécial de la culture (I, 296, texte, et 286, trad.).

Ibn al-Awam, en parlant du khetmie, le présente néanmoins comme une espèce de *khoubz* ou mauve. Il en admet plusieurs espèces qu'il ne nomme pas; mais d'après le contexte de son article, il semble y comprendre : 1° ورد الزينة ; 2° خبّاز الصقلى والقرطبى, que nous allons étudier individuellement. Plus loin, il cite d'après Kastor l'espèce nommée *graisse du pâturage*[1], شحم المرج. Ibn Beithar (fol. 150 r°) cite aussi en première ligne la rose des courtisanes, puis la graisse des prés : خطمى منه بستانى يعرف عندنا بالاندلس بورد الزوانى ومنه نوع اخر تعرفه عامتنا بشحم المرج. « Khetmie. Il y en a une espèce cultivée dans les jardins (*hortensis*), comme chez nous en Espagne, sous le nom de *rose des courtisanes;* une autre espèce est

[1] Une note que nous lisons dans le Virgile *ed. ad us. Delph.* sur les mots *viridi compellere hibisco* (*Ecl.* II, 30), nous donne l'explication de cette qualification de *graisse du pâturage* qui est donnée par Kastor au khetmie. «*Hibiscus,* dit le commentateur, planta e genere malvarum silvestrium, folio major et caule pilosior. Hanc Scaliger in notis ad Varr. refert inter pascua purgantia, unde greges ait ad eam plantam medicinæ causa compelli solitos, atque *hibisco* erit *ad hibiscum.*»

connue dans le peuple de chez nous sous le nom de *graisse des prés.* »

Le khetmie est, suivant Ibn al-Awam, une plante malvacée à feuilles lanugineuses; quand on l'écrase lorsqu'elle est verte, elle donne un suc mucilagineux, etc. L'espèce dite *graisse des prés* doit probablement être rattachée ou se confondre avec celle-ci. Suivant Ibn Beithar, cette malvacée a été décrite par Dioscorides (III, 163), sous le nom d'*althæa*. Ἀλθαία ou ἰβίσκος, c'est le nom que lui donnent les Grecs. والذى ذكره ديوسقوريدوس وسمّاه باليونانية الثا «c'est celui que mentionne Dioscorides, qui l'a appelée en grec *althæa.*» En comparant les deux textes, il ne peut rester aucun doute sur l'assimilation des deux plantes, surtout à cause de ce liquide mucilagineux que fournissent l'une et l'autre, et les propriétés médicales citées par les auteurs. Pour cet *althæa,* Sprengel propose *lavatera albia* et *malope malacoïdes*, tout en disant que la concordance n'est pas complète, *non omnino congruit.* (*Hist. rei herb.* I, 182.) Quant à nous, nous préférons l'interprétation d'*althæa officinalis* Linn. guimauve, qu'il adopte pour l'ἀλθαία de Théophraste (*Hist. Plant.* lib. IX, c. XIX, et Shiren, X, XVIII, 1). En effet, la description qu'en donne le naturaliste grec parle de ses feuilles pareilles à celles de la mauve, mais plus lanugineuses, δασύτερον, et ses propriétés adoucissantes ne permettent pas le doute. C'est aussi l'opinion du commentateur Bodée (p. 154). C'est l'*hibiscus* de Virgile (*Ecles.* II, et X). Palladius voit aussi dans *althæa* et *ibiscus* deux

noms qui s'appliquent à la même plante (*October*, XIV, II). L'*althæa* de Pline (XX, 84) est aussi l'*althæa officinalis* Linn. M. Fée n'en doute point.

Il paraît encore bien constant que, dans cette description générale du khetmie, Ibn al-Awam a compris toutes les autres espèces qu'il ne nomme pas; car il dit lui-même qu'il en existe beaucoup d'espèces.

L'espèce arborescente dont parle l'*Agriculture nabathéenne*, sur laquelle nous allons revenir, est-elle une espèce ligneuse, un véritable arbuste, le khetmie des jardins ou un arbre, puisqu'elle peut recevoir la greffe du pommier? Pline parle de mauves qui, en Arabie, s'élèvent en six ou sept mois à la hauteur des arbres et « fournissent des bâtons qui ne demandent point de préparation ». Ce fait de forte végétation n'a rien qui nous surprenne beaucoup pour les mauves montantes ou شجرية, parce que nous-même avons vu souvent ce phénomène produit par le *verbascum album* Linn. fournissant des bâtons solides. Dioscorides attribue à l'*althæa* deux coudées (0^m,924), mesure réduite, dans la citation arabe par Ibn Beithar, à la moitié d'une coudée, ذراع.

Ce passage de Pline est presque littéralement extrait de Théophraste : *Οἷον μαλάχη τε εἰς ὕψος ἀναγομένη καὶ ὑποδενδρουμένη· συμβαίνει γὰρ τοῦτο καὶ οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ, ἀλλὰ ἐν ἓξ ἢ ἑπτὰ μησίν· ὥστε μῆκος καὶ πάχος δορατιαῖον γίνεσθαι. Διὸ καὶ βακτηρίαις αὐταῖς χρῶνται.* « Comme la mauve qui, croissant en hauteur, devient un arbre en peu de temps, en six

ou sept mois, de telle sorte qu'elle atteint la longueur et la grosseur d'une lance et qu'on s'en sert en guise de bâtons.» (Théophr. *Hist. Plant.* I, 5, Heins. et I, v, 2 Schneid.). Suivant Schneider, ce serait le *lavatera arborescens* des Takhours cultivé en Orient; nous préférons la rose trémière, qui, par sa croissance rapide, répond aux conditions du problème, et alors cette espèce viendrait se confondre avec la rose d'ornement, ورد الزينية.

Pline parle ensuite d'une espèce arborescente qui croît en Mauritanie, dont il exagère les proportions. Cette espèce pourrait fort bien être notre khetmie des jardins, *hibiscus Syriacus* Linn. que Bové (*Cult. d'Égypte*, p. 87) et Forskhal (*Flor. Ægypt.* 125) mentionnent comme étant cultivé dans les jardins en Égypte. Les nuances rouges et blanches dans les fleurs mentionnées par l'*Agriculture nabathéenne* se voient dans nos jardins, où elles restent à l'état d'arbuste, et peuvent cependant s'élever à la hauteur de 8 à 10 pieds.

La circonstance de la greffe du pommier sur un khetmie ne serait point une preuve de la nature ligneuse de la plante, quand nous voyons, chap. VIII, art. 13, l'indication de greffes si bizarres.

La rose d'ornement, ورد الزينة. Nous n'hésitons pas à voir dans ce khetmie la rose trémière, le khetmie rose de la Chine, *hibiscus rosa Sinensis* Linn. *alcæa rosea*. Ce khetmie a été nommé *rose d'ornement* à cause de sa beauté, et *rose des courtisanes*, ورد الزوق, parce qu'elles l'emploient pour en orner leur che-

velure, comme le dit notre agronome de Séville. Kazwini dit que « le khetmie grec employé pour laver les cheveux leur donne de la beauté » الخطمى الرومى واذا غسل به الشعر نعمه. Nous ferons remarquer, à l'occasion de ce mot spécificatif *roumi* ou grec, que Bové dit que le khetmie des jardins a été introduit en Égypte par les Grecs.

Ce khetmie serait donc en réalité la rose trémière des jardiniers, *alcæa rosea* Linn. qu'il ne faut pas confondre avec le *malvea alcæa* ou *alcée* des herboristes (*Dict. Dét.* verbo *alcée*). Cette dernière mauve serait l'alcée de Dioscorides, ἀλκέα (III, 164), et l'*alcæa* de Pline (XXVII, 6), Spreng. (*Hist. rei herb.* 182), qui, suivant la traduction arabe de Dioscorides, serait une espèce de mauve sauvage, صنف الملوخية البرى. *Khatmyeh* serait, suivant Lehman (*Dict. Dét.*), le nom arabe de la rose trémière à feuilles de figuier, *alcæa ficifolia*. Il se fonde sur Forskhal; mais ce dernier, à la suite du mot خطمية, ainsi qu'il l'écrit, pose un point de doute (*Flor. Ægypt.* LXX).

الخبّاز الصقلى والقرطبى. La mauve de Sicile et la mauve de Cordoue. Ibn al-Awam réunit ces deux espèces sous un même titre et parle des proportions de la mauve de Cordoue, se taisant sur celle de Sicile, dont il ne dit pas un mot. « La tige de la mauve de Cordoue est de la grosseur du bras avec des feuilles larges de deux empans (0^{m},462). Elle s'élève à la hauteur d'un cavalier » وساق الخبّاز القرطبى فى غلظ الساعد وسعة ورقه نحو شبرين ويرتفع نحو طول

الفارس (Ibn al-Awam, texte, 298). Ces dimensions si grandes pour des malvacées nous reportent au passage de Pline dont nous avons déjà parlé à l'occasion de la rose d'ornement. Le naturaliste latin mentionne une espèce de mauve qui croît en Mauritanie et s'élève à 20 pieds de hauteur, et si grosse qu'un homme ne pourrait l'embrasser (XIX, 22).

La mauve des jardins, الخبّاز البستانى. Ibn al-Awam paraît s'occuper de la mauve cultivée d'une manière générale, sans donner le moindre caractère distinctif. Il est probable qu'il a eu en vue dans cet article, qu'on pourrait appeler collectif, les diverses espèces cultivées. Or, comme son but était de traiter de la culture, qui était la même pour toutes ces espèces, il aura voulu simplifier et abréger.

Dioscorides parle aussi de la mauve cultivée, *μαλάχη κηπευτή*, qu'il oppose, pour sa qualité alimentaire, à la mauve sauvage, *χερσαία*; mais il ne s'en occupe naturellement qu'au point de vue médical; lui aussi n'indique qu'une seule espèce. (Diosc. II, 144.)

Pline, après avoir parlé de la mauve cultivée et de la mauve sauvage, *malva sativa* et *malva silvestris*, qui sont bien خبّاز بستانى et خبّاز برى des Arabes, indique deux espèces ou variétés qui sont caractérisées par la largeur des feuilles. « Majorem Græci malopea vocant in sativa, alteram (minorem) ab emolliendo ventre putant dictam malachen. » « La grande est appelée par les Grecs *malope*, l'autre est

nommée *malachè*, suivant eux, parce qu'elle amollit le ventre. »

Rien n'empêche d'admettre pour notre auteur arabe cette distinction, quoiqu'il n'en parle pas. Suivant Sprengel, *μαλάχη χερσαία* de Dioscorides serait bien le *malva silvestris*, Sep. *Mauritiana*, et le *μαλάχη κηπευτή*, *lavatera arborea*, de même que pour le *μαλάχη* de Théophraste, *Hist. Plant.* I, 4. (*Hist. rei herb.* I, 182.) S'il en était ainsi, il faudrait chercher une autre mauve nullement arborescente, et, dans ce cas, nous admettrions la détermination de M. Fée : *Malva sativa major* et *malva sativa minor*, et cette dernière serait la *malva rotandifolia*, mauve à feuilles rondes.

Bové, dont l'autorité a dans l'espèce quelque valeur, ne cite qu'une espèce cultivée en Égypte, comme comestible, la mauve verticillée, *malva verticillata* Linn. qui est une espèce différente de la *malva rotundifolia*. Mais comme la mauve était fort en usage comme aliment chez les Arabes et chez les anciens, suivant la remarque de M. Fée, on la cultivait dans les jardins, et, dans ce cas, il peut paraître très-vraisemblable qu'on y introduisit plusieurs espèces qui passèrent ainsi de l'état sauvage à l'état cultivé, c'est-à-dire qui de *silvestris* devinrent *hortensis*, ou des بستانى برى.

La mauve faisait aussi partie des plantes cultivées par les Romains. Palladius en décrit la culture (*October*, XI, 3). Les *Géoponiques* aussi ont un chapitre sur les mauves, mais elles ne s'en occupent

qu'au point de vue médical. (*Geop.* XII, 12.) Horace cite également *malvæ leves*.

La mauve des jardins nous amène nécessairement à parler du *meloukhia* et du *bamia*. Le savant de Sacy a donné sur ces deux malvacées, dans sa traduction d'Abdallatif, des notes d'un grand intérêt et auxquelles nous aurons recours au besoin.

Nous lisons dans Abdallatif, ch. II : الملوخية ويسمّيها الاطبا الملوكية ولعمرى هى الخبّازى البستانى والخطمى ايضا من نوع الخبازى البرى. — « Le *meloukhia*, que les médecins nomment *meloukia*, est, je l'affirme, la mauve des jardins. Le khetmie est aussi une espèce de mauve, mais sauvage. » Après cette affirmation, notre auteur paraît néanmoins considérer le *meloukhia* comme différent de la mauve, puisqu'il en constate les différences. والملوخية اشدّ مايية ورطوبة من الخبازى وهى باردة... يزرع فى المباقل « le *meloukia* est plus aqueux et plus humide que le *khoubzâ;* il est froid... on le sème dans les potagers. » Suivant la traduction arabe de Dioscorides, « le *koubbaz*, qui est le *μαλάχη*, est l'espèce cultivée nommée en Syrie *meloukyya;* elle est meilleure à manger que celle qui est sauvage » ملوكى وهو الخبّاز البستانى منه وهو الذى تسمّيه اهل الشام الملوكية تصلح للاكل اكثر مما يصلح له البرى. (Abdallatif, de Sacy, not. 41.)

Il est difficile de voir dans le *meloukhia* une autre plante que le *corchorus olitorius* Linn. qui pourtant

n'est point une malvacée, mais une tiliacée. C'est le nom que donnent Prosper Alpin (*Plant. d'Égypt.* cap. XXVIII), Forskhal (*Flor. Ægypt.*). Aujourd'hui encore il porte ce nom en Égypte (Bové, *Cult. d'Égypt.* p. 67). Le *κόρχορος* de Théophraste (*Hist. Plant.* VII, VII, 2) et le *corchoras* de Pline (XXI, 53 et 106) sont aussi la même plante. C'est le mot grec qui, comme on le voit, est resté le nom du genre.

Ibn Beithar parle « du *meloukhia* comme d'une plante bien connue en Égypte, très-visqueuse et plus encore que le khetmie, la mauve et la graine de lin. Seulement il a la forme des légumes de l'Yémen; ses feuilles ont l'apparence de basilic, excepté que l'extrémité est plus arrondie » ملوخيا بقلة مشهورة بالديار المصرية كثيرة اللزوجة جدًا تزيد فى اللزوجة على الخطمى وعلى الخبازى وعلى البزر قطونا وغيرها تشاكل البقلة اليمانية فى هيئتها واغصانها على هيئة البدروج الا ان الاطراف الى الاستدارة الخ. Cette vulgarité du *meloukhia* en Égypte se trouve confirmée par ce que dit Pline : « corchorum Alexandrini cibi herba est » (XXI, 106). Il faut bien prendre garde de confondre ce *corchorum* avec le *corchoron* dont il est question au liv. XXV, ch. XCII, qui est l'*anagallis* ou mouron cité avec ses deux couleurs bleue et rouge, ce qui constitue deux espèces. Le P. Hardoin, dans sa note sur le passage qui nous occupe, a fait cette erreur. Le légume judaïque بقلة اليمانية est la blète, arochefraise, *blitum virgatum*, nommée aussi يربوز.

Nous ferons remarquer qu'Abdallatif a confondu

la mauve des jardins avec le *meloukhia* ou *corchorus*. C'est ce qui a fait que, dans la note qui accompagne la mauve des jardins, nous avons dit qu'elle avait été confondue souvent avec la carotte cultivée. Déterville, l'auteur de l'art. du *Dict. hist. nat.* appuierait l'opinion d'Abdallatif, car il dit : Mauve des Juifs; on a donné ce nom à la carotte.

La mauve des jardins porte aussi le nom de *légume des Juifs*, البقلة اليهودية, comme nous l'avons vu aussi dans Avicenne. Le texte imprimé d'Ibn al-Awam portait بقالة المرجية. M. de Sacy rectifie cette lecture et lui substitue بقلة اليهودية, correction que nous nous sommes empressé d'adopter, car elle justifie l'interprétation commune. Cette expression de *légume des Juifs* paraît avoir été aussi appliquée à d'autres plantes, car Ibn Beithar l'applique à une espèce de chicorée. Le légume des Juifs, *olus Judaïcum*, est appelé *tif* en langue berbère. C'est une espèce de chicorée sauvage; on l'applique aussi à cette plante médicinale nommée *Eryngium*, chardon Roland. Suivant Rhazès, le *meloukhia* serait la mauve cultivée et le *légume des Juifs* la *mauve sauvage*. (V. Ibn-Beith. fol. 65 v°; ms. 1023, et Abdal. Sacy, p. 45.) بقالة يهودية يقال على التفاف وهي من انواع الهندبا البرى ويقال ايضا للدوا الذى يعرف بالقرصعنة.

Abdallatif mentionne une troisième espèce de mauve cultivée, en ces termes : ريت نوعا ثالثا من الخبّازى يسمّى بمصر ملوخية اسودان ويعرف بالعراق بالشوشنديبا وقوته وفعله وسط بين الملوخيا والخبّازى « j'ai

vu une troisième espèce de mauve nommée en Égypte *meloukhia des noirs*. Elle est connue dans l'Iraq sous le nom de *schouschendibâ;* ses propriétés et son action tiennent le milieu entre celles du *meloukhia* et celles de la mauve.» (Abdal. texte, 43, trad. 17 et 45.)

Le texte imprimé porte شوشنديا. M. de Sacy propose de lire شوشنديبا, composé des deux mots syriaques ܫܘܫܢ ܕܝܒܐ, le *lilium lupi*, que Castel explique par *olus Judaïcum*, avec renvoi à Avicenne (I, 150).

البمية. *Le bamia, ibiscus esculentus* Linn. est une malvacée dont nous copierons la description qu'en donne Abdallatif, à cause de son exactitude. البمية وهى ثمر بقدر ابهام اليد كانه جرا القثا شديد الخضرة الا ان عليه زبيرا مشكوكا وهى مخمس الشكل يحيط به خمسة اضلاع فاذا شقّ انشق عن خمسة ابيات بينها حواجز وفى تلك الابيات حب مصطف مستدير ابيض اصغر من اللوبيا هش يضرب الى الحلاوة وفيه اللعابية كثيرة «le bamia donne un fruit de la grosseur d'un pouce de la main et assez ressemblant à un petit concombre; il est d'un vert foncé, sinon qu'il est couvert d'un poil rude et comme épineux. Il est de figure pentagonale formée de cinq côtes ou valves. Quand on le coupe (transversalement), on trouve cinq loges séparées par des cloisons. Chacune de ces loges contient des graines rangées sur une même ligne. Ces graines sont arrondies, blanches, plus petites que celles d'un *loubia* (haricot), molles (avant

la maturité et quand elles sont vertes), d'un goût styptique, passant au sucre et très-mucilagineuses.»

On ne saurait donner une description plus exacte et plus vraie du *bamia*, qui est l'*hibiscus esculentus* Linn. le *Gombo*, plante très-cultivée à cause de son fruit, très en usage dans les préparations culinaires. Nous ne voyons point que le bamia soit mentionné par aucun autre auteur grec, latin ou arabe que par Abdallatif. Prosper Alpin en donne la description et la figure, fol. 39, pl. XXVII. Son texte est assez étendu.

Forskhal, fol. 125, cite trois espèces de bamia : 1° *hibiscus ficulneus*, بامية; 2° *hibiscus esculentus*, *bamia schami* vel *stambouli* vel *roumî*, بامية شامى استامبولى رومى; 3° *hibiscus precox*, *bamia vaki*, vel *beledi*, بلدى. Ces espèces, toutes cultivées alors en Égypte, le sont encore aujourd'hui, comme on le voit dans Bové, *Mémoire sur les cultures d'Égypte*, p. 71. Comme dans Abdallatif, les fruits sont signalés comme anguleux et hispides, à l'exception de la seconde espèce de Forskhal dont le fruit est indiqué comme étant glabre.

מַלּוּחַ. Job, xxx, 4. S'applique-t-il à une malvacée? Suivant Sprengel, ce serait le *corchorus olitorius* (*H. R. H.* 14), ملوخية; mais la plupart des commentateurs y voient le ἄλιμος de Dioscorides, I, 120; ملوح de la traduction arabe. On lit dans Ibn Beithar (fol. 378) : ملوح وهو القطف البرى اليمون واهل الشام يسمّونه الملوح « Malouh est l'*atriplex halimæ*;

aroche halime, pourpier de mer. » C'est donc un mot syrien qui répond au syriaque ܡܠܘܚܐ, qu'on fait dériver du mot מלח, *salivit;* c'est, pourrait-on dire, une plante salée. Ce serait l'opinion de Rosenmüller (*Bibl. Naturgesch.* 4ᵉ part. 1ʳᵉ divis. p. 114), qui s'appuie sur celle de Bochart (t. II, p. 223 et suiv. édit. Lips.). On lit dans Castel, pour interprétation du mot syriaque, *sinapis* et *μαλάχη*, *malva*. Les Septante traduisent par *ἄλιμος*, la version anglaise par mauve (*mallow*). M. Cahen, tout en reconnaissant que מַלּוּחַ est l'*atriplex alimus*, n'en traduit pas moins par *fruits sauvages*. (V. Gesen. *Thes. hebr. chald.* verbo מלוח.)

Nous trouvons dans la Mischna, *Kelaïm*, I, חלמיא et חלמית, nom de la mauve que le commentateur indique comme étant le ملوخية, *corchorus olitorius*. On ne peut s'empêcher de constater l'analogie qui existe entre le mot hébreu et le *ἄλιμος* des Grecs.

EUPHORBIACÉES OU TITHYMALÉES.

Ibn al-Awam a parlé de cette famille de plantes en termes fort abrégés, lui accordant à peine une colonne de texte. Les noms des espèces sont mal transcrits; c'est pourquoi nous croyons devoir reprendre la question et la traiter avec quelque détail. Le problème présente de grandes difficultés, car les genres rattachés par les Arabes à cette famille sont nombreux et, comme trop souvent, mal définis. Nous prendrons pour guide dans notre travail Avicenne, qui semble s'être guidé lui-même sur Dioscorides.

Aussi ces deux naturalistes, tour à tour ou simultanément appelés à notre aide, fourniront-ils la base de nos explications. Sur notre passage nous trouvons Pline qui, donnant une série restreinte empruntée à Dioscorides, nous servira aussi de guide. Ibn Beithar, avec les extraits cités de divers auteurs, sera encore utilement invoqué dans l'occasion.

يتوع singulier, يتوعات pluriel. C'est le nom que les Arabes donnent à la famille des euphorbiacées ou tithymalées. Chez les Grecs elles sont appelées *τιθύμαλοι* (Diosc. IV, 65). Pline emploie généralement le mot *tithymalées* (XXVI, 39 et suiv.). Le mot *euphorbia,* pour le naturaliste latin (XXV, 38), comme *εὐφόρβιον* pour le naturaliste grec (III, 96), s'applique à une sorte de gomme-résine connue sous le nom d'*euphorbe officinal.* Sous ces noms يتوع et tithymalé ou *τιθυμαλίς,* les anciens comprenaient « toutes les plantes ayant un suc lactescent, âcre et corrosif » يتوع كلّها له لبن حادّ مسهل مقطع محرق, dit Avicenne; Ibn Beithar et Rhazès disent: كلّها له لبن حادّ يقرح البدن, et Pline dit (XXVI, 39) : « Tithymalum nostri herbam lactariam vocant, alii lactucam caprinam. » On voit donc figurer dans cette famille ainsi constituée des plantes qui, pour l'aspect et l'organisation, sont très-différentes entre elles.

La classification de Dioscorides semble être celle qui a été adoptée par les Arabes et par Pline. Mais les Arabes, comme Pline, semblent s'être attachés spécialement aux sept premières espèces de Dioscorides,

comptées et numérotées partout avec soin. Ce groupe semble constituer un groupe spécial que nous appellerions le groupe *grec*, puisque c'est la transcription de ces noms qui est adoptée en arabe et en latin. L'autre groupe, dont les genres portent des noms arabes ou persans, serait qualifié de groupe oriental, tout en disant que quelques genres du médecin grec, placés en dehors de la série, pourront se retrouver sous ces noms orientaux. Pour notre travail nous suivrons le même ordre qu'Avicenne, qui commence par la série de Dioscorides, puis avec lui nous arriverons à la seconde, qui nous ramène à Ibn al-Awam qui suit Avicenne. Nous nous aiderons du travail de Sprengel, qui jette un si grand jour sur la question, puis du travail très-méritant aussi de M. Fée, contenu dans les notes qu'il a mises sur Pline dans l'édition de Panckouke (t. XVI, p. 152).

Dioscorides est le seul des médecins grecs auquel les Arabes aient fait des emprunts sur cette matière. Il compte, dans le chapitre CLXV du livre IV, spécialement consacré aux Tithymales (*de Tithymalis seu lactariis herbis*, *περὶ* Τιθυμάλων), une série de sept esp ces, comme nous l'avons vu.

1° Ἄρρην, tithymale mâle, qui porte aussi les noms de *χαρακίας*, *κομήθης*, *ἀμυγδαλώδης*, *κωβιός*, suivant la version arabe de Dioscorides, الذكر, خارقياس قوميطس, et suivant Avicenne خاناقياس, mot visiblement altéré. C'est le *tithymalus characias sive masculus* de Pline (XXVI, 39), *Euphorbia characias* Linn. (Sprengel), *Euphorbe du Vallons* Fée.

2° Θῆλις, μυρσινίτης, καρυίτης, suivant la traduction de Dioscorides : انثى, مرسينيطس; suivant Avicenne : انثى, مورطيتاس, الجوزى. Son nom de *myrsinites* lui vient de ce que ses feuilles sont pareilles à celles du myrte, mais plus grandes, plus consistantes, terminées en pointe et parfois épineuses. Ὁ δὲ Θῆλις, ὃν ἔνιοι μυρσινίτην ἢ καρυίτην ἐκάλεσαν ..... καὶ τὰ φύλλα ὅμοια ἔχει μυρσίνῃ, μείζονα δὲ καὶ σ7ερεὰ, ἐπ' ἄκρον ὀξέα καὶ ἀκανθώδη. Le texte d'Avicenne reproduit dans la traduction arabe les mêmes expressions; aussi nous nous dispensons de les transcrire. Pline dit : « Alterum genus tithymali myrsinitem vocant : alii caristen; foliis myrti acutis et pungentibus, sed mollioribus. » Quant au fruit, « fructus nux vocatur; inde Græci cognomen dedere, » il est appelé noix, d'où vient à la plante le surnom qu'elle a reçu des Grecs. » *Caraites*, الجوزى. On est généralement d'accord à voir dans cette espèce grecque l'*euphorbia myrsinites* de Linnée, euphorbe à feuilles de myrte.

3° Παράλιος, τιθυμαλλὶς ἢ μήκων, que le traducteur arabe rend par براليوس. Avicenne, qui ne se contente pas de transcrire le mot, le traduit par البحرى, *maritimus*, et il ajoute : يقال له الخشخاشى, on l'appelle aussi le papavéracé, traduction de μήκων. Ce dernier nom se retrouve dans Théophraste, qui admet deux noms, tithymale blanc, τιθύμαλος λευκός (*Histor. Plant.* IX, 12), et μήκων ἀείχλωρα (*ibid.* I, 15). Théophraste, du reste, s'occupe des tithymales seulement d'une manière incidente; Pline dit : « Tertium genus

tithymali paralium vocatur, sive tithymalis » (XXVI, 39), et « tithymalum aliis macona, aliis paralion vocatur. » Nous trouvons encore le mot arabe الساحلى, du *sahel* ou littoral, qui rappelle le nom grec. Pour les modernes, c'est l'*euphorbia paralios* Linn. euphorbe maritime.

4° Ἡλιοσκόπιος. La version arabe de Dioscorides porte ايليسقوبيوس, Ibn Beithar مشمشى معناه الناظر الى الشمس; mais Avicenne l'explique d'une autre façon, اى الدايرمع الشمس, « qui regarde le soleil, » ou « qui tourne avec le soleil, » en deux périphrases expliquant bien le nom grec. Pline dit : *Tithymalus helioscopius* (XXVI, 42). C'est l'*euphorbia helioscopia* Linn. et l'euphorbe réveille-matin si connu dans le vulgaire sous ce dernier nom. A Tunis on l'appelle خليب ou لبن الديبة.

5° Κυπαρισσίας, version arabe قوبارسياس; Avicenne, suivant toujours le texte de Dioscorides, donne cette explication : يتنوع اخر يسمى السروى وله سوق نحو فى شبر الى دراع احمر ويخرج الورق من نفسه شبيه لورق الارز. Le ارز, qui est le ארז des Hébreux et qu'on traduit toujours par *cèdre*, est ici pris pour synonyme de سرو qui est le *cupressus virens*. C'est le *tithymalus cyparissias* de Pline (XXVI, 43) et *chamæcyparissos* (XXIV, 86); *euphorbia cuparissias* Linn. euphorbe cyprès.

6° Δενδροειδής, version arabe دندرس. — Avicenne dit simplement : يتنوع اخر ينبت فى شجور « il y a une autre espèce qui croît parmi les arbres, » ce qui est la traduction du texte de Dioscorides. La

même chose se lit dans Ibn Beithar, fol. 398 v°. Dans Pline, où elle vient en septième ligne (ch. XLV), on lit : « Septimum dendroïden cognominant, aliis cobion, aliis leptophyllon ». C'est l'*euphorbia dendroïdes* Linn. l'euphorbe arbrisseau.

7° Πλατύφυλλος, dans la version arabe بلاطيفلس, en marge الشبرم. Avicenne porte : يتنوع أخر عريض الورق ورقه يشبه ورق قلوموس « une autre espèce de tithymale a les feuilles larges comme celles du *verbascum*[1]. » Pline, qui place cette espèce la sixième, dit : « Sextum platyphylon vocant; alii corymbiten, alii amygdaliten a similitudine. » *Euphorbia platyphyllos* Linn. euphorbe à larges feuilles.

Nous arrivons maintenant à la seconde série que nous avons appelée orientale. Nous suivrons encore ici Avicenne, nous aidant au besoin d'Ibn Beithar (manusc. 1023, A. F. Bibl. imp.). Nous trouvons les sept espèces suivantes : 1° العشر, 2° الشبرم, 3° اللاعية, 4° العطنثا, 5° الماهودانة, 6° المازريون, 7° بنطافيلوس, c'est-à-dire à cinq feuilles, وهو ذو الاوراق الخمسة.

Ibn Beithar présente quelques différences dans les noms et dans l'ordre; nous croyons devoir les rappeler pour faciliter l'étude de la matière : 1° عشر, 2° سبرم, 3° لاعية, 4° ماهرهزة, 5° الماهودانة, 6° مازريون, 7° الشقمونية appelée aussi الجودة, 8° الغلبوس,

[1] قلوموس, qui se lit dans Avicenne et dans Ibn Beithar, est une transcription fautive du grec φλόμος qu'on lit dans Dioscorides. Il faut donc lire : فلوموس; or ce mot φλόμος est pris constamment par Sprengel comme le nom générique du *verbascum* dans les flores d'Hippocrate, de Théophraste et de Dioscorides. (*Hist. rei herb.* t. I, p. 38, 82, 161.)

9° النصوص, 10° الحلبيثا, 11° الكبوبة, 12° دلب, auxquels il faut joindre l'apion, ابيوس.

عشر *Ouschar, asclepias gigantea* Linn. asclépiade de Syrie, apocyn à la houette. Suivant Ahmed ben-David, cité par Ibn Beithar, c'est une plante du genre acacia, العضاة, qui croît en s'élevant. Elle distille dans l'aisselle des branches, فى فصوص شعبه, et de la place des fleurs, une liqueur sucrée qui se recueille et qui a quelque chose d'amer. L'arbrisseau produit une sorte de pomme qui ressemble à ces excroissances, شقاشق, qui se montrent dans le chameau quand il est en rut. De l'intérieur de ce fruit s'échappe une matière combustible qui est la meilleure qu'on puisse employer pour allumer le feu. Dans les contrées où cette plante abonde, on recueille la liqueur laiteuse pour préparer les peaux, dont le poil est enlevé très-promptement. Suivant Ibn Beithar, cet arbuste ne se trouve point en Espagne.

On lit dans Avicenne : عشر شجرة اعرابية يمانية وهو احد الياتوعات وحكى ان من العشر ضرب يقتل الجلوس فى ظله « *Ouschar* est un arbre de l'Arabie, de l'Yémen; c'est une euphorbiacée. On dit qu'il y en a une espèce qui tue ceux qui se reposent sous son ombre. » Cette seconde espèce serait le mancenillier à l'ombre duquel on attribue cette funeste propriété. Ce qu'on lit précédemment concorde assez avec les caractères généraux que donnent les ouvrages modernes.

Banqueri, qui avait écrit قشر, reconnaissant que l'expression est mauvaise, propose à tort de lire القراصيا, sans doute pour rappeler le *χαρακίας* de Dioscorides. Nous n'admettons point cette correction, nous lisons عشر.

L'*asclepias gigantea* est cité par Forskhal (*Flor. Égypt.* LXIII). Prosper Alpin l'a figuré sous le nom de *Beidelsar*, بيض العسر (*Plant. Égypt.* ch. xxv). Il rapporte quelques-unes des particularités qu'on lit dans Ibn Beithar, notamment pour la préparation des peaux. On voit sur mon exemplaire cette note d'écriture ancienne : *Apocymum Syriacam Clusii.*

الشبرم, *schoubram*, suivant Avicenne et Kazwini. Cette plante croît spontanément dans les jardins; elle a une tige grêle, lisse, et sa feuille ressemble à celle de l'estragon, الطرخون. Dans Ibn Beithar (folio 237 r°) on trouve tout d'abord une citation de Dioscorides qui rappelle l'article sur la pituse, *πιτυουσα*, et qui tranche la question : شبرم ديسقوريدوس في الرابعة بيطواسا هو نبات يظن انه من اصناف اليتوع المسمّى قبارسيس ولذلك يعدّ من اصنافه «*Schoubram*, Dioscorides (dit) dans son livre IV (166) : «La pituse est une plante qu'on croit appartenir au genre des euphorbiacées nommé *cyparissias*, c'est pourquoi on la range dans les espèces de ce genre.» Ce commencement diffère sensiblement du texte de Dioscorides qui, après avoir appelé les noms de *clema*, *crambion*, *paralion*, dit que «cette espèce paraît différer de la tithymale cyparissias; cependant

on la range dans cette famille. » Εἰ δὲ δοκεῖ διαφέρειν τοῦ κυπαρισσίου τιθυμάλου· ὅθεν καὶ εἶδος ἐν αὐτοῖς καταριθμεῖται. Le reste de la citation d'Ibn Beithar est plus exact et fait connaître que la plante a une tige noueuse qui s'élève et dépasse une coudée, que ses feuilles sont petites, pointues à l'extrémité, semblables à celles de l'espèce nommée *pitus*. La fleur est petite, d'une nuance qui tire sur le pourpré; son fruit, qui s'élargit, ressemble à une lentille. La plante, comme on le voit, prend son nom de *pituse* de l'analogie de ses feuilles avec celles du *πίτυς* grec que Sprengel traduit par *pinus larix*, en français *mélèze*. Ibn Beithar, après avoir transcrit le nom grec, en donne l'explication : ورق صغار حاد الاطراف شبيه بالنوع المسمّى بيطس وهو الذى يسمّى جملة قصم قريش « ses feuilles pointues du bout ressemblent à celles de l'espèce nommée *pitus*, appelée généralement *qaçam qarisch*. » Ces deux mots sont les noms du cône du pin à pignon. Ibn Beithar a mis le nom du fruit au lieu du nom de l'espèce. La traduction n'en est pas moins exacte pour le sens.

Cette traduction fautive de Dioscorides par Ibn Beithar a fait que les lexicographes arabes, s'en tenant à la version d'Ibn Beithar sans s'occuper du texte grec, ont sans exception traduit شبرم par *lathyris* vel potius *cyparissias*, renvoyant au chap. CLXV au lieu du chapitre CLXVI. M. Sontheimer a évité cette erreur.

Il s'agit donc ici de l'*euphorbia pitousa* Linn. *eu-*

phorbia pityusa de Pline (XXIV, 21). Πιτύουσα, κλῆμα, παράλιον, κράμβιον de Dioscorides (IV, 166). La version arabe s'est contentée de transcrire les mots grecs d'une manière assez fautive.

Les textes d'Avicenne et de Kazwini semblent s'appliquer à une autre espèce qui différerait par des feuilles moins linéaires, puisqu'elles ressemblent à celles de l'estragon qui sont plus larges. Ce serait une autre espèce, qui se subdiviserait en deux sous-espèces : 1° l'espèce persane qui est mauvaise, الفرسى منه ردى ; 2° l'autre serait sans doute l'espèce grecque الرومية, qui sert de point de comparaison suivant Kaslar. On les appelle en persan اطما اكلبة ou, comme on lit dans une note de Banqueri, اطبا اكلب, note que nous ne trouvons pas et qu'il traduit par *el sebesten, le sebestán*.

Ibn Beithar décrit une autre espèce de *schoubram*, شبرم اخر, armé d'épines pareilles à celles du جلوق *djoulouq ;* sorte d'arbuste épineux qui croît dans les montagnes. dont la fleur ressemble à celle du romarin officinal, اكليل الجبل, qui n'est point une euphorbiacée, et peut être un argousier *hippophae*.

Nous avons vu qu'Ibn al-Awam (texte, II, p. 387, et trad. II, 374) dit que le *schoubram* est appelé par les Africains التاتعث, *al-tâtiouts*, et chez les Berbères تاهوب, *tahoub*, mots qui ne se trouvent nulle part. Il en est, dit-il, qui en font une espèce de *mezereum*, ce qui le rangerait dans les *Daphné*. Il en est même qui le confondent avec le *ouschar* dont

l'ombre est mortelle, et qui serait, comme nous l'avons vu, une sorte de mancenillier.

Notre agriculteur arabe cite encore comme se rattachant au *schoubram* le *schadjar al-tsoumrâ*, شجر الثمرا, mais il est évident qu'il faut lire شجر السمراء, comme on le voit dans le texte, I, 602, et trad. I, 565, où on lit : ومن النوع من الشبرم معروف بشجرة السمرا « et (prenez) de l'espèce de pituse (*schoubram*) connue sous le nom de *schadjar al-soumrâ.* » Nous ne voyons rien qui puisse nous guider pour arriver à la véritable signification de ces mots ni à la détermination de l'espèce. Nous trouvons dans la même page عشيش السمراء, et l'*Agriculture nabathéenne* (fol. 250) lit الصفرا, *al-çafra,* qui serait, suivant Castel, une herbe à feuille de laitue douée d'une propriété laxative. On trouve dans Forskhal le mot سمر *samr* traduit par *mimosa unguis casti* qui n'a aucune affinité avec les euphorbiacées. (Voy. not. trad. I, p. 565.)

لاعية, *lahiah.* On lit dans Ibn Beithar (fol. 340 v°, 1023 A. F.) : لاعية هي شجرة تنبت في سفح الجبل لها ورد اصفر طيب الرايح قليلا يقع على وردها النحل في ايام الربيع ولها لبن غزير « *Lahiah*, c'est un arbuste qui croît sur le versant des montagnes. Il a une fleur jaune, d'une bonne odeur. Les abeilles recherchent peu cette fleur au printemps, elle a un suc laiteux abondant. » Il ajoute ensuite : وهو حار ويسهل سهلا قويا وهي ايضا من اصناف اليتوع فاذا القى منها شى في غدير فيه سمك اطفاها « ce lait est brûlant et purge avec violence. Cette plante est aussi de la famille des euphorbia-

cées. Si l'on en jette une certaine quantité dans un réservoir contenant du poisson, le poisson périt. »

Telle est la description sommaire que donne Ibn Beithar et que rapporte plus sommairement encore Avicenne. Seulement il ajoute que « cet arbre semble être celui qui est nommé *farouah* et *boussanedj* » ويشبه ان يكون الشجرة التى يسمى بفراوة والبوسنج, fournissant la thériaque connue sous ces noms; mais il ne peut l'affirmer. Ses propriétés médicales sont comparées à celles du فراسيون, qui est le *πράσιον* de Dioscorides (III, 119), le *marubium vulgare* de Sprengel (*Hist. rei herb.* I, p. 180). Avicenne le dit aussi vénéneux pour le poisson.

Ibn Beithar dit : « Cette substance a été rangée avec le médicament appelé par les Grecs *balothi* » وضعها على الدوا المسمى باليونانية بلوطى, qui est le *βαλλωτὴ ἢ μελαίνον πράσιον*, qui est le balloté ou le *marubium nigrum* de Dioscorides (III, 117) et la *Ballota nigra* de Sprengel (*loc. cit.*). Les deux classifications ont, comme on le voit, une grande analogie entre elles; mais ici nous n'avons point à nous occuper des deux plantes prises comme termes de comparaison.

Quel est le nom botanique de cette euphorbiacée? Il est difficile de décider cette question. M. Sontheimer traduit par *euphorbia triacalcata* d'après Forskhal (*Flor. Ægypt. Arab.* 94), qui donne la description de la plante sans citer le nom arabe. Nous ne voyons aucune mention des épines ni dans Ibn Beithar ni dans Avicenne. Aucun lexicographe n'a

traduit ce mot, tous se contentent de donner la traduction de la description.

Nous voyons dans Dioscorides le *tithymale platyphyllos* indiqué comme mortel pour le poisson. Les traités modernes d'histoire naturelle ne parlent point de cette propriété toxique. Pallissot Beauvoir (*Dict. Déterv.*) parle de l'*euphorbe piscatore*, ainsi nommé parce qu'il a la propriété d'empoisonner le poisson.

Ibn al-Awam, parlant de l'euphorbe لاعية, dit qu'on l'appelle en langue étrangère لحيبروله et لحيبر, mots défigurés qui ne se trouvent nulle part.

ماهودانة, *mâhoudâneh*, suivant Ibn Beithar, est appelée en persan *taouileh* « qui se soutient par elle-même, » c'est-à-dire qu'elle est assez énergique par elle-même pour fournir un purgatif. Le peuple espagnol l'appelle *thartiqah*, d'autres lui donnent le nom d'*elsisan*. Les médecins de l'Orient la connaissent sous le nom de *graine des rois* (des Moluques) » الماهودانة تاويله بالفارسية او القايم بنفسه اى يقوم بذاته فى الاسهال وتسمّيه عامة الاندلس طارطقة وبعضهم يسميه السيسان ايضا ويعرف بحبّ الملوك ايضا عند اطبّا المشرق. Ces mots حبّ الملوك, *graine des rois*, seraient, suivant Castel, la traduction du nom ماهودانه, qui se décomposerait ainsi : دانه *granum*, ماهو *imperatoris*, la graine du schah, شاه دانه, véritable lecture altérée par les copistes. (Cast. *Lex. hept. persic.*)

Vient ensuite dans notre médecin arabe la des-

cription du λατυρίς de Dioscorides (IV, 167) dont la détermination ne présente aucun doute. La version arabe porte لاتوريس, et en marge الطرطق et الطرتق, peut-être une altération du nom espagnol de la plante, cité par Ibn Beithar.

Avicenne dit aussi que le *mâhoudâneh* porte le nom de *hab moulouk*. « La plante, dit-il, est appelée chez nous *rata graveolens*, sa feuille ressemble à un petit poisson, elle est de la longueur d'un doigt. Ses fruits sont groupés trois par trois et ressemblent à des noisettes..... il y a dans chaque noyau trois grains (amandes) noirs. » ماهودانة هو الذى يقال له حبّ الملوك وشجرته تسمى فى بلادنا السداب ويشبه ورقه السمك الصغار فى طول اصبع وثمرته ثلث ثلث مثل البندق ..... فى كل نوى كل ثمرة ثلث حباب سود On trouve donc ici la description abrégée de Dioscorides avec une différence dans la définition des feuilles, mais les parties essentielles sont concordantes. Nous noterons que la plante ou arbuste est ici, comme nom local, confondue avec la rue, *rata graveolens*. La feuille de l'amandier, citée par Dioscorides comme type, rappelle bien par sa forme celle d'un petit poisson.

El-Gafaki cité par Ibn Beithar rapporte, d'après Abou Khouridj, qu'il y a deux espèces de cette plante dont l'une a des feuilles qui ressemblent à un petit poisson; c'est pourquoi les Syriens lui donnent le nom de *samaka*, سمكا, peut-être سميكاء, *samika*, *pisciculus*.

Nous pouvons donc conclure que ماهودانة est le

lathyris de Pline (XXVII, 71); le λαθυρίς, τιθύμαλον (Dioscorides, IV, 167). Nous avons vu que la version arabe portait لاتوريس, et qu'en marge on lisait لاطرطق et vulgairement الاطرطق et الطرتق, qui serait peut-être une altération du grec λαθυρίς, *euphorbia lathyris* Linn. euphorbe épurge. M. Sontheimer, après avoir adopté cette synonymie pour le mot qui nous occupe, a rendu حبّ الملوك par *euph. nereifolia*, et pourtant ce nom est bien donné comme synonyme de ماهدانه[1].

مازريون, *mezerion*, est rangé par les Arabes parmi

[1] Cette dénomination حب الملوك a été appliquée à deux choses très-diverses. On lit dans Ibn Beithar (fol. 116 r°, 1023) : حب الملوك يقال على الماهدانه... وامّا اهل الغرب والاندلس فيوقعون هذا الاسم على قراسيا بعلبكى....... وبعض الناس يوقعونه ايضا على حب الصنوبر « Hab al-Moulouk s'applique au *mahidaneh*..... Les habitants du Magreb et de l'Espagne appliquent ce nom au prunier de Balbek (ou de Damas)..... d'autres l'appliquent aussi à l'amande du pin à pignon (*pinus pinea*). » On connaît en pharmacie une autre substance nommée aussi *graine des Moluques*. C'est le fruit du croton cathartique, ou ricin indien. Il est purgatif, et l'arbrisseau est rangé parmi les tithymaloïdes. Ne pourrait-on pas voir ici l'espèce d'euphorbe mentionnée dans la première partie de l'article d'Ibn Beithar qui, elle aussi, est un purgatif énergique. Dans le dictionnaire arabe moderne le *Schadzour* (Bibl. imp. supplément), ces mots sont appliqués à la cascarille, كسكريلا, qui est l'écorce d'un arbre du genre croton et non un fruit. Nous avons vu au chap. VII, art. 15 d'Ibn el-Awam que la cerise était aussi appelée حب الملوك, grain royal. Nous avons vu aussi le mot قراسيا, écrit tantôt par un *sin* et tantôt par un *sad*, قراصيا, appliqué au cerisier, et avec l'épithète مصرية appliqué à la prune ou cerise d'Égypte, confondu aussi dans ce cas avec le برقوق *bargog*, t. I, p. 316, not. Nous reviendrons sur ces déterminations et nous verrons ce qui nous a porté à parler du prunier de Damas.

les euphorbiacées. Ibn Beithar (*fol.* 356 *v*°, 1023), dans une citation où se trouvent confondus avec un manque évident de méthode les deux articles *chamelæa*, *χαμελαία*, et *thymelæa*, *θυμελαία* (IV, 72 et 73), dit que le *mezerion* est le *chamelaia*, مازريون خاملالا, qui pousse des branches d'un palme de long et dont les feuilles sont pareilles à celles de l'olivier. Plus loin, Habaisch Ibn el-Hassan dit qu'il y a deux espèces de *mezerion :* l'une a les feuilles grandes et minces comme celles de l'olivier; l'autre espèce les a plus petites, mais plus épaisses et crépues. Cette dernière espèce est la plus dangereuse, et quand elle a trop de force elle est mortelle.

Avicenne, qui reconnaît aussi deux espèces de mezérion, dit que celle qui est préférable est l'espèce à grandes feuilles semblables à celles de l'olivier et minces, mais que l'espèce à petites feuilles crépues est la plus mauvaise. Ces espèces peuvent fournir une huile dont le médecin arabe indique les propriétés médicinales (Avicenne, I, 205).

Ces deux espèces se trouvent décrites dans Dioscorides (IV, 172 et 173) sous les noms de *χαμελαία* et *θυμελαία*. En effet la première a les feuilles semblables à celles de l'olivier et les autres les ont plus petites, mais plus épaisses. Ibn Beithar nous dit que le thymalée est employé pour allumer le feu; il a sans doute été trompé par une fausse interprétation du mot *πυρὸς ἄχνη* qu'on lit dans Dioscorides.

Ainsi, pour nous résumer, l'espèce à feuilles d'olivier et plus larges est le *χαμελαία*, *ἄκνηστος*, *κόκ-*

κος κνίδιος (Diosc. IV, 172). La version arabe porte قوقص , اقنسطوس , فوروس اخنى , مازريون , خاملا فنيديوس. Pline a fondu ensemble les deux articles de Dioscorides en les abrégeant singulièrement (XIII, 35), *κνέωρος* de Théophraste (VI, 2, 2; éd. Schneid.), *casia* (*humilis*) Virgile (*Eclog.* II, 49, et *Georg.* II, 213). Cette opinion de M. Fée ne paraît point partagée par le commentateur le P. La Rue, qui voit dans les *casia* du poëte latin des plantes odorantes employées pour tresser des couronnes comme la lavande. *Coccum gnidium* de Columelle (IX, 5). *Daphne megereum* Spreng. *Daphne gnidium* et *Daphne cucorum quorumdam.*

L'espèce à feuilles plus étroites est le *θυμελαία*, *κέστρον*, *κνίδιος κόκκος*, *καρπὸς*, *πυρὸς ἄχνη*. Les Syriens l'appelaient *ἀπόλινον* et d'autres simplement *λῖνον* (Diosc. IV, 173). La version arabe se contente de transcrire d'une manière peu exacte les premiers noms grecs (*Daphne cucorum* Spreng.).

Voir les notes de M. Fée (Pline, édit. Panck. t. IX, 160) et l'art. *Κνέωρος* (Index de Théophraste, éd. Schneider, t. V, p. 416). V. Virgile Ruæi (*Ecl.* II, 49, et *Georg.* II, 213, not. sur ces vers).

عرطنيثا, *arthanitsa.* Nous parlerons ici très-brièvement de cette euphorbiacée, parce que nous aurons occasion de nous occuper avec quelque détail des plantes indiquées sous ce nom au mot لوف, où nous verrons que ce nom a été appliqué au بخور مريم, *suffitus Mariæ*, ou *cyclamen Europæum*, ou لوف à racine ronde, ou دروقيطون, *arum dracunculus*, et enfin

au *leontopodion* et même au *strathion*. Nous n'entrerons ici dans aucun détail, puisqu'on les trouvera au mot indiqué. Nous nous contenterons de poser cette question générale : laquelle ou lesquelles de ces plantes peuvent être plus particulièrement comprises dans la famille des يتوعات, euphorbes? Le *cyclamen* ou pain de pourceau et l'*arum dracunculus*, à cause de la causticité de leur bulbe, paraissent surtout devoir y prendre place [1].

Nous avons été porté à nous tenir ici sur cette réserve parce que Avicenne, après avoir cité l'arthanise parmi les euphorbiacées au commencement de son article, n'en dit plus rien dans la suite, et que dans l'article spécial à l'arthanise lui-même il n'est plus présenté comme une euphorbiacée. Ibn al Awam a cité aussi, d'après Avicenne, عرطنيثا sous un nom très-défiguré que nous corrigeons ici.

La septième espèce d'euphorbiacée citée par Avicenne et de laquelle n'a point parlé Ibn al-Awam, c'est le بنطافيلوس, le πεντάφυλλον de Dioscorides (IV, 42), c'est-à-dire la plante à cinq feuilles. Ibn Beithar ne cite point cette plante au chapitre يتوع, mais il lui a consacré un article sous le titre de بنطافيلن dont il rappelle les différents noms : بنطافلن معناه ذو الخمسة الاوراق ومنهم من سماه بنطاطيس ومعناه ذو الخمسة اجنحة ومنهم من سماه بنطاطوس

[1] Lehman dit bien positivement que l'*arthanitsa* des médecins arabes désigne une espèce de *cyclamen* ou cyclame. (Déterv. *Dict. Hist. nat. verbo citato.*)

معناه المنقسم بخمسة اقسام ومنهم من سماه بنطادطولن ومعناه ذو الخمسة الاصابع « *Bentaphulon*, qui veut dire qui a cinq feuilles. Il en est qui l'appellent *benthathis*, qui signifie qui a cinq ailes; d'autres disent *benthathous*, qui est partagé en cinq divisions, suivant d'autres *benthedthoalon*, qui a cinq doigts. » Ces noms, qui sont mal écrits sans aucun doute, ne se trouvent nulle part. Ibn Beithar rapporte un extrait de l'article de Dioscorides.

Théophraste (IX, 14) parle de la quinte-feuille, *πεντάφυλλος ἢ πενταπέτης*, la quinte-feuille ou *pentapétès*. Il en cite deux espèces, son commentateur a figuré la tormentille.

Pline (XXV, 62) parle du *quinquefoliam*, répétant une partie de ce que dit Théophraste. Le naturaliste latin dit que ce qui la fait remarquer, ce sont ses fruits qui ressemblent à la fraise : « Cum etiam fraga gignendo commendetur. » « Lorsqu'elle se fait remarquer par l'(espèce de) fraise qu'elle produit. »

M. Fée relève cette dénomination de *fraise*, et par suite il critique Pline d'avoir fait produire ce fruit pulpeux qui ne se trouve jamais sur aucune espèce de quinte-feuille. Quant à nous, nous ne pensons pas que le naturaliste latin ait songé à dire que la quinte-feuille donne un fruit pareil à celui de la fraise pour sa condition, mais qu'il présente de l'analogie avec une fraise par la manière dont sont groupées les graines sur le placenta. Le commentateur de Théophraste, Bodée de Stapel, discute cette forme (p. 1113). Il n'en voit point l'origine dans la

forme du fruit, mais dans la forme des feuilles. « Cependant les Bataves, dit-il, ont une espèce de patentille (quinte-feuille) dont le fruit a dans la forme de l'analogie avec la fraise, mais Pline n'a pu la voir. » Il donne alors des raisons inadmissibles. L'annotateur de l'édit. de Schneider, dans l'*Index* (t. V, p. 473), dit que Stackhouse hésite entre la patentille et la tormentille.

Un caractère assez important à signaler, c'est la hauteur des tiges que Dioscorides évalue à la longueur d'un spithame, le traducteur latin à un dodrans et l'arabe à peu près à celle d'un *schabre*. له قضبان دقاق طولها نحو من شبر وله ورق شبيه بورق النعنع (cette plante) « a des tiges grêles de la longueur d'un schabre; ses feuilles rappellent celles de la menthe. » Cette élévation paraît être restée inaperçue, elle peut cependant avoir son importance. Le spithame, *σπιθαμή*, est égal à 8 pouces 6 lignes 1/2 environ, ou 0,231; le schabre a la même dimension, et le *dodrans*, comme mesure de longueur, est équivalent à 9 pouces. Il s'agit donc d'une plante qui s'élève au-dessus du sol.

Ainsi nous voyons Sprengel admettre comme traduction *potentilla reptans* et *tormentilla reptans*. Quelques auteurs, dit M. Fée, préfèrent *potentilla rupestris*. Nous avons vu les doutes de Stackhouse. Quant à nous, nous admettons la tormentille comme l'a figurée Bodée de Stapel dans les commentaires sur Théophraste cités plus haut.

Maintenant, pourquoi la quinte-feuille a-t-elle été placée parmi les euphorbes? Nous ne saurions le dire, car si la plante et sa racine bulbeuse ont joui de quelque réputation pharmaceutique, on n'y trouve aucun liquide lacté.

Maintenant nous passons aux autres euphorbiacées citées par les Arabes :

ماهيزهرة, composé de deux mots persans, ماهي «poisson,» et زهر «poison,» le ة est pour la forme arabe. Ce mot est écrit différemment par Kazwini qui lit ماهيزهرج, et par Avicenne qui a ماهرج (I, 211). Castel a cette leçon, et nous suivons celle d'Ibn Beithar. «Cette plante est généralement indiquée comme une euphorbiacée,» يعدّه الناس من اليتوعات, dit Kazwini. Suivant Avicenne, «sa tige ressemble à celle du *schoubram*, sinon qu'elle est plus longue que celle de ce dernier, et que sa couleur est d'une nuance cendrée tirant sur le jaune» كانه شجرة الشبرم الا انها ازيد طولا في لونها غبرة الى صفرة. Ibn Beithar dit aussi que cette plante est un poison pour le poisson et que ses feuilles, comme celles du لاعية, quand on les jette dans un étang ou réservoir, ont la propriété d'enivrer le poisson qu'on peut alors prendre à la main.» Cette plante est connue dans le Magreb et l'Espagne sous le nom de *ciguë, jasquiame du poisson,*» واهل المغرب والاندلس يعرفونه بسكران الحوت[1].

[1] سكران ou سيكران, c'est le بنج des Persans, qui est l'ὑοσκύαμος de Dioscorides (IV, 69). Immédiatement après cet article, Ibn Beithar (fol. 235 v°, 1023) donne un article qui a pour titre سيكران

Kazwini, qui écrit ماهيزهرج, donne une description qui établit une grande analogie entre cette plante et le شبرم. Il est sans aucun doute que nous avons affaire à une plante à feuilles lancéolées qui n'est point la *pithusa*, pas plus que le *lathyris* dont les feuilles diffèrent essentiellement. Nous n'avons pas non plus le شبرم اخر, qui est une épine. Quant au *mahizereh*, tel qu'il est décrit par Ibn Beithar, tout nous porte à le considérer, avec M. Sontheimer, comme étant le *menispermum cocculus* Linn. appelé aussi سيكران الحوت.

السقمونيا ou المحمودة. La description de la scammonée qu'on lit dans Avicenne est la traduction de celle qui est donnée par Dioscorides, σκαμμωνία (IV, 171). « Scammonia ramos ab una radice multos profert, termones cubitorum pingues et quadamtenus hirsutos, foliis itidem hirsutis, helxines (*convolvulus arvensis* Linn.) aut hederæ similibus sed mollioribus ac triangulis, floribus albis rotundis in modum colathorum concavis et graveolentibus, radice prælonga crassitudine brachiali, etc. » Tout le monde s'accorde à voir dans cette description celle du *convolvulus scammoniæ* Linn. Vient ensuite le procédé pour extraire le suc de la racine.

Nous retrouvons dans Ibn Beithar (399 r°, 1023 A. F.) une description très-abrégée d'Isaac ben Amrou,

الحوت, qu'il termine en disant : واطبا الشام والعراق يعرفون قشر هذا النبات على انه الماهيزهرة. « Les médecins de la Syrie et de l'Irak connaissent l'écorce de cette plante parce qu'elle est le *mahizdhrèh*. »

qui présente quelque analogie avec celle qui précède. ومن اليتوع صنف له ورق كالخطمى مزغب وقضبان دقاق معقدة شهب وغير تشبه قضبان شجر القطن تعلو على الارض نحو ذراعين ولها انوار قليل الى الحمرة ودور يشبه نور اللبلاب واصل غليظ احشى « Parmi les euphorbes, il y en a une espèce qui a des feuilles analogues à celles de l'althée et duveteuses. Ses tiges sont minces, noueuses, cendrées, ne ressemblant point à celles du cotonnier. Ses tiges s'élèvent de terre à la hauteur de deux coudées, ses fleurs prennent une légère teinte rouge, elles sont rondes, semblables à celles du *convolvulus arvensis* (helexine) ou du *convolvulas sepinus*. Sa racine est épaisse et sèche. » Nous avons dans les deux descriptions des convolvulacées une forme qui est bien celle de la scammonée, *convolvulas scammoniæ*. Pourtant la description de Ben Amron semble indiquer une autre espèce toute voisine, mais de couleur un peu plus foncée et qui s'élève moins haut, peut-être bien celle dite *convolvulus altheanoides*. (V. Déterv. *Dict. verbo* SCAMMONIOS.)

Théophraste parle aussi du *σκαμμωνία*, mais c'est plutôt au point de vue médical (*Hist. Plant.* IV, 5, 1, et Comm. de Bodée de Stapel, 1053).

Pline parle également de la scammonée, *scammonia*, en termes qui se rapprochent beaucoup de ceux de Dioscorides (Pline, XXVI, 13).

Rhazès, dans un passage cité par Ibn Beithar (*loc. cit.*), parle aussi d'une espèce d'euphorbiacée en ces

termes : ومن انواعه اللهوة وهذا احد انواع اليتوع ولا خلوا منها المزارع وهي حمر الساق مدورة الورق يخرج لبنا كثيرا يقرب فعلها السقمونيا « au nombre de ces espèces il y a la *lehouah*, qui est aussi une espèce d'euphorbe qui est abondante dans les moissons; la tige est rouge, les feuilles sont arrondies; il sort de la plante beaucoup de lait; elle se rapproche beaucoup de la scammonée pour ses effets. » Cette plante, qui croît en grande quantité dans les champs ensemencés et qui fournit un suc lacté, abondant, est bien certainement le *convolvulas arvensis* Linn.

الفرفخ البرى, pourpier sauvage, *ἀνδράχνη ἀγρία*, nommé par Ibn Beithar حلتيتا (manuscr. fol. 126 r°); sous ce titre nous trouvons la description que donne Dioscorides de l'euphorbe peplis. Πεπλὶς, *οἱ δὲ ἀνδράχνην ἀγρίαν, Ἱπποκράτης δὲ πέπλιον καλεῖ· Φύεται μάλιστα ἐν παραθαλασσίοις τόποις· θάμνος ἀμφιλαφὴς, ὀποῦ μεστὸς λευκοῦ, φύλλα ἔχων ὅμοια τῇ κηπαίᾳ ἀνδράχνῃ*. « Le *peplis*, nommé par quelques auteurs *pourpier sauvage* et *peplion* par Hippocrate, croît dans les lieux maritimes. C'est une plante frutescente, dont les rameaux s'étendent de tous côtés. Elle est remplie d'un suc blanc. Ses feuilles, pareilles à celles du pourpier cultivé, sont rondes, etc. » (IV, 169.) Galien dit que « c'est une plante qui a aussi du lait comme les euphorbes » وهذا النبات ايضا له لبن كلبن اليتوع (Ibn Beith. *loc. cit.*).

Pline parle du *peplis* (XX, 81) ou pourpier sauvage qu'il appelle *porcilaca*, ce que le P. Hardoin dit

être une altération du mot *portulaca*. Les commentateurs sont unanimes pour voir ici le *peplis* ou pourpier sauvage. Le même Pline parle du *peplis* (XXVII, 93) ou *syce* dans des termes qui rappellent l'article 168, liv. IV de Dioscorides : Πέπλος, *οἱ δὲ συκῆν, οἱ δὲ μήκωνα ἀφρώδη καλοῦσι, θαμνίσκος ἐσΊὶν ὀποῦ λευκοῦ μεσΊὸς ἔχων φύλλον μικρὸν ὅμοιον πηγάνῳ.* « Le *peplus*, que les uns appellent *sycè* et d'autres *papaver spumeum*, est une plante frutescente remplie d'un suc blanc, et dont les feuilles ressemblent à celles de la rue, *ruta graveolens* Linn. » Sprengel n'hésite point à traduire le mot *peplas* par *euphorbia peplus* Linn. Mais il ajoute que la comparaison des feuilles de cet euphorbe avec celles de la rue est fautive. C'est l'euphorbe des vignes des botanistes français.

Nous trouvons dans Dioscorides une autre euphorbiacée, c'est le *chamæsycè* qu'il décrit ainsi : Χαμαισύκη, *οἱ δὲ συκὴν καλοῦσι, κλῶνας ἀνίησι τετραδακτύλους ἐπὶ γῆς ἐῤῥιμένους περιφερεῖς, ὀποῦ μεσΊούς.* « Le *chamæsycè*, que quelques-uns appellent *sycè*, pousse des rameaux de la hauteur de trois doigts, étalés sur la terre, ronds et pleins d'un suc laiteux. » Il ajoute un peu plus bas que la graine, placée sous les feuilles, est ronde comme dans le *peplus*.

Pline, en parlant du *chamæsyce* (XXIV, 83), donne la traduction par extrait du texte de Dioscorides ; ainsi l'identité des plantes décrites ne laisse pas de doute. C'est l'*euphorbia chamæsyce* des modernes (Linn.), l'euphorbe monnayère, ainsi nommé sans

doute à cause de la disposition de ses feuilles et de ses graines sur la surface du sol. (V. Déterv. *Dict. verbo* EUPHORBE.)

افيوس. On lit dans Dioscorides (IV, 177) : Ἄπιος, *οἱ δὲ ἰσχιάδα, οἱ δὲ χαμαιβάλανος, ὀρεινὴ ἢ ἀγρία, οἱ δὲ λινόζωστις.* « L'*apios* que les uns nomment *ischas*, d'autres *chamæbalanus*, d'autres *rave sauvage*, et d'autres *linozotie.* » Ibn Beithar donne la traduction de l'article de Dioscorides (fol. 29, v°) : افيوس ومن الناس من تسمّيه اسخاس ومن الناس من تسمّيه خابلانس ومن الناس من يسمّيه رابانس اغريان ومعناه فجل برى. Dioscorides ajoute : Καρπὸς μικρὸς, ῥίζα ἀσφοδέλῳ παραπλησία καὶ πρὸς τὸ τῆς ἀπίου σχῆμα, σΊρογγυλωτέρα δὲ μεσΊη ὀποῦ. « Son fruit est petit, sa racine se rapproche de celle de l'asphodèle[1] avec une forme piriforme, mais plus ronde, elle est pleine de suc. » Ibn Beithar, en traduisant ce passage, a un peu interverti l'ordre. ثمرته صغيرة وله اصل شبيه خنثى الا انه اشد استدارة منها مايلا الى شكل الكمثر ملان دمعة. « Son fruit est petit, ressemblant à l'asphodèle, sinon qu'il est bien plus rond, passant au piriforme et rempli de suc (laiteux). »

Avicenne, dans son article sur l'*apios* (I, 138), parle d'une plante qu'il nomme افيوس الحدق, ainsi appelée

[1] Ἀσφόδελος, c'est nécessairement l'asphodèle, *asphodelus ramosus* Linn. C'est ainsi que traduit Sprengel. Ibn Beithar rend ce mot par خنثى, qui est traduit de même par Castel (*Lex. hept.*). Le traducteur latin rend ἀσφόδελος par *asphodelus* ou *hastula regia* (Diosc. II, 199). M. Sontheimer traduit par *ornithogalum stachioides.*

parce qu'elle ressemble à la plante nommée حدق, sorte de solanée[1], qui ne jouit d'aucune des propriétés indiquées par Dioscorides ou Ibn Beithar; ce ne serait donc point l'*apios* de ce dernier. Pline décrit cette plante sous le nom d'*apios ischas*, et son article (XXVI, 46) se rapproche beaucoup de celui de Dioscorides. Il n'y a donc aucun doute qu'il ait eu en vue l'*euphorbia apios* Linn.

دلب. On traduit ordinairement ce mot par *platane* et même par *platanus orientalis*. Les descriptions qu'on lit dans Ibn Beithar (fol. 167 v°) ne laissent aucun doute sur la bonne traduction du mot. C'est un grand arbre qui ne donne pas de fleurs; les deux espèces, bien caractérisées par la forme et la découpure des feuilles, sont bien indiquées. Le platane « a les feuilles semblables à la main de l'homme et à

[1] حدق est le synonyme de بادنجان, comme on le voit dans Ibn-Beithar: حدق هو البادنجان (fol. 121 r°, 1023). Les dictionnaires donnent la même interprétation. Sous ce titre, Ibn Beithar décrit deux espèces d'aubergine, toutes deux épineuses. La première est البادنجان البرى, aubergine sauvage, dont les épines sont rudes, فيه شوك مجر, et son fruit, jaune dans la maturité, est du volume d'une noix. L'autre espèce, de dimension plus petite, est encore appelée *épine du scorpion*, شوك العقرب, ainsi nommée parce qu'elle est efficace contre la piqûre de cet insecte. Elle croît dans l'Hedjaz. Dans l'Yémen on la connaît sous le nom de قرصم. Nous avons donc l'aubergine, *solanum melongena*, cultivée, *στρύχνος κηπαῖος* de Dioscorides (IV, 71), le *strychnon edule* de Pline (XXI, 105), *στρύχνος ἐδώδιμος* de Théophraste (VII, 7). La première espèce épineuse serait le *melongena spinosa* Mill. qui est signalé par ses épines très-fortes. Nous ne reconnaissons pas la troisième. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet avec plus de détails.

la feuille du ricin, » له ورق كبير مثل كف الانسان يشبه ورق الخروع, c'est-à-dire avec de profondes incisions; c'est le platane d'Orient. L'autre « a la feuille large et semblable à celle de la vigne » الورق اسعل شبيه بورق الكرم. Cette feuille qui ressemble à celle de la vigne, incisée moins profondément que l'autre, pourrait indiquer le platane d'Occident, s'il n'était originaire d'Amérique. Pline parle aussi du platane sans en donner la description (XII, 3 et suiv.).

Comme nous aurons en son lieu un article spécial sur le platane, nous n'irons pas plus loin sur son histoire; nous allons voir ce qui a pu le faire ranger par les Arabes dans les euphorbiacées, puisqu'il ne sécrète aucun suc qui justifie cette classification. Forskhal pourra nous fournir une raison. En effet, il décrit sous le nom de دلب le *ficus vasta*, nommé partout dans l'Yémen طولق ou تالق, et dans les livres de botanique arabes دلب; or on sait combien est abondant le suc blanc ou laiteux dans les figuiers. Sprengel, à l'article qui doit être sous le titre de *deleb*, indique le *ficus Beniamnia* (I, 179), *arbos quæ lactescit*. Mais il faut remarquer aussi que les feuilles du *ficus vasta* paraissent différer de celles du *dolb* ordinaire, puisqu'elles sont de forme ovale, obtuse, etc. M. de Sacy, se rattachant d'une manière exclusive aux descriptions d'Ibn Beithar, de Kazwini, etc. critique Forskhal qu'il accuse d'erreur.

Avicenne et Kazwini, parlant du fruit du platane, le comparent à une noix, جوز. Or Forskhal, parlant du fruit du *ficus vasta*, le compare aussi à une noix.

Kazwini dit que le fruit du *dalb* a été confondu avec celui du cyprès et appelé جوز السرو, qui pourrait peut-être mieux se prêter à l'emploi médical qu'Avicenne indique pour le fruit du platane. (Voir plus loin au chapitre *Platane*.)

اذان الفار est la traduction littérale du grec *μυὸς ὦτα*, dont on a fait *μυοσωτίς*, myosotis. Dioscorides (II, 214) décrit une seule espèce de myosotis dont le nom est appliqué aussi à l'*alsine*. Τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀλσίνην μυὸς ὠτίδα καλοῦσιν. Pline, en parlant de l'alsine, dit qu'elle est appelée par quelques-uns *myosotos*. « Alsine, quam quidam myosoton appellant » (XXVII, 8). Il ne s'ensuit pas de là que l'alsine soit rangée parmi les myosotis, mais seulement que ce nom d'alsine a été appliqué par quelques auteurs au myosotis.

Dioscorides ne cite qu'une seule espèce de myosotis, celle qui est décrite dans le chapitre indiqué plus haut. Cette espèce est celle qui est rappelée par Pline (XXVII, 84) sous le titre de *myosota, sive myosotis*. Suivant Sprengel, ce serait le *myosotis scorpioides* Linn. la scorpionne ou myosotis des marais.

Ibn Beithar distingue les espèces de myosotis suivantes :

1. Nous mentionnons d'abord اذان الفار البرى يعرف بافر بعين الهدهد[1]; puis vient la citation de Pline extraite de l'article qui fait l'objet du paragraphe

[1] هدهد, c'est le nom de la huppe, *uppupa epops* Linn. ἔποψ des Grecs; דוכיפת Hébr. (Boch. *Hieroz.* III, 107, éd. Rosenmül.). Cet oiseau est mentionné dans le *Coran*, sour. XXVI, v. 200.

qui précède. Il n'est donc pas douteux que nous ayons ici le *myosotis scorpioides*, la scorpionne ou myosotis des marais.

2. اذان الفار البستانى, myosotis des jardins; l'auteur cite immédiatement un extrait de Dioscorides (IV, 87) qui traite de l'*ἀλσίνη*, alsine : ديوسقوريديس فى الرابعة البستانى ومن الناس من يسميه مووس اوطا ومعنى مووس اوطا فى اليونانية اذان الفار وانما سمى بهذا الاسم لان ورق هذا النبات يشبه اذان الفار الخ « Dioscorides, dans son quatrième livre sur l'alsine, dit que certaines personnes la nomment *maos otha;* ces mots chez les Grecs signifient *oreille de souris*. Elle a reçu ce nom parce que ses feuilles ressemblent à l'oreille de souris, etc. » L'article grec se trouve entièrement reproduit. Pline parle de l'« alsine seu myosotis alsine, quam quidam myosoton appellant, nascitur in lucis unde et alsine dicta est » (XXVII, 8). Cette alsine est donc la même que celle dont parle Dioscorides. Suivant Sprengel (I, 174), c'est le *cerastium aquaticum* ou le *stellaria nemorum* des modernes. M. Fée (not. *ad loc.*) veut que ce soit le *parietaria cretica* Linn. la pariétaire de Érèbe. M. Sontheimer se range à cette opinion.

3. اذان الفار الحر, qu'on trouve ainsi indiquée dans Ibn Beithar (fol. 11 r°) : انه شجرة تنبت فى الرمل مفترسة الاغصان الى الارض لها ورق صغار شبه اذان الفار البستانى « cette plante croît dans le sable, ses rameaux sont étalés à terre, ses feuilles petites ressemblent à celles du myosotis des jardins. » Cette description a porté

les commentateurs à voir dans cette plante le *myosotis arvensis* Linn. Nous nous rangeons à cette opinion.

4. اذان الفار اخر. Nous n'avons de cette plante bien reconnue pour être une euphorbiacée que la description suivante donnée par Ibn Beithar d'après Rhazès : اذان الفار احد اليتوعات هو نبت له ورق كاذان الفار عليه زغب ابيض وله سوك دقاق عليها ايضا زغب ابيض اللون اذا قطف يسيل منه اللبن « l'oreille de souris est une des euphorbiacées; cette plante a des feuilles pareilles à celles du myosotis, elles sont couvertes d'un duvet blanc; elle est hérissée d'épines couvertes d'un duvet blanc. Quand on la coupe, il en sort un liquide laiteux. » Cette plante fait bien évidemment partie de la grande famille des euphorbes. Mais quelle peut-elle être? Elle est un purgatif et un vomitif très-énergique. N'aurions-nous point ici l'euphorbe officinal à tige nue et épineuse, qui croît en Afrique et qui est un purgatif violent? Nous n'oserions l'assurer (Déterv. *Hist. natur. verbo* *Euphorbe*).

الغليوس, nom donné par les Espagnols à une sorte d'euphorbiacée citée par Ibn Beithar d'après El-Gafaki; elle porte encore le nom de نصوص. Aucun de ces deux noms ne se rencontre dans les dictionnaires dont nous pouvons disposer, ni dans aucune nomenclature; nous sommes donc obligé de nous contenter de la description bien incomplète qu'on trouve dans Ibn Beithar.

« Une autre espèce appelée *cheznou*, (en espagnol)

galious, (pousse) cinq ou six rameaux de l'épaisseur du petit doigt qui s'élèvent de deux coudées ($0^m,924$) au-dessus du sol. La plante ne porte point de feuilles, elle n'a que des choses terminées en pointe rangées les unes à la suite des autres. L'ensemble des rameaux ressemble à ces (pousses, qui servent de) flambeaux, qu'on trouve sur les vieux pins (صنوبر). La couleur est verte passant légèrement au pourpre. Ils ont une ressemblance avec de petits serpents. La racine dans la terre est d'un beau rouge. C'est dans le sable que cette plante pousse le plus habituellement, dans le voisinage des mers (à proximité du littoral). Elle fournit un suc lacté, abondant. Ses propriétés sont pareilles à celles de la scammonée, elle purge de la même manière. »

Quel peut être cet euphorbe? il n'appartient point aux espèces herbacées, mais aux espèces à tiges, frutescentes et épineuses, comme le prouve cette disposition des rameaux, قضبان خمسة او ستة فى غلظ الخنصر تعلوا نحو من ذراع لا ورق عليها الا شى رقيق جدا حادّ فى الاطراف « au nombre de cinq ou six qui sont de la grosseur du petit doigt, dépourvus de feuilles que remplacent des choses pointues à l'extrémité, » c'est-à-dire des épines rangées l'une près de l'autre, c'est-à-dire sans doute géminées. « La ressemblance de ces rameaux avec les branches que poussent les vieux pins qu'on emploie pour l'éclairage » كانت جملة قضبانه شبيهة بالفتايل الموجودة على شجر الصنوبر الكبيرة ; puis si l'on ajoute cet autre point de ressemblance avec les

serpents à cause de leur couleur verte prenant une légère nuance pourprée, « ولونها احضر مايل الى الغرفرى قليلا يشبه الحايات الصغار, tous ces caractères confirment la conjecture que nous avons émise. La forme droite épineuse sans feuilles ni ramifications rappelle celle des coctiers cierges. Peut-être serions-nous dans le voisinage de l'euphorbe vireux, mais il nous est difficile et même impossible de rien affirmer.

Le dernier euphorbe décrit par Ibn Beithar et dont il ne donne point le nom ressemble صريمة الجدى الا انه اصغر والتى قضبانه بيض وله ثمر فى اطرافه صلب يلتصق عسر القلع الى السواد فى قدر حبّ الحنطة وكشكله « au *conicera periclymenon*, chèvrefeuille des bois (selon M. Sontheimer le *lanicera caprifolium*, *κυκλάμινος ἑτέρα*, Diosc. II, 195); il est plus petit; la tige est blanche, et le fruit noirâtre, consistant, adhérent aux feuilles dont il est difficile de le séparer. Il a la grosseur et la forme d'un grain de froment. » Quel est cet euphorbe? Il est impossible d'en dire l'espèce et même d'en affirmer la famille. Il paraît vraisemblable qu'il s'agit d'une convolvulacée, dont plusieurs sont lactescentes.

فرفيون, *εὐφόρβιον*. Dioscorides (III, 96) a traité cette euphorbiacée avec un certain développement. Avicenne l'a suivi; et il a traduit la plus grande partie de son article en le modifiant parfois. Ainsi il présente l'*euphorbion* comme une « gomme-résine d'un arbre qui a la forme d'un jujubier, qui croît dans

la terre du *corail*[1] ou pays de la Mauritanie (Mouroussoul). Cet arbre est rempli d'une résine d'une âcreté excessive et très-chaude. Aussi ceux qui la recueillent prennent-ils beaucoup de précautions parce qu'ils craignent la chaleur excessive de cette résine » فرفيون قال الحكيم ديسقوريدوس هو صمغ شجرة شبيهة العناب في شكلها ينبت في اوبيه من ارض بسد او بلاد موروسل وهذه الشجرة مملوة صمغا مفرط الحرفة والحرارة والحدة ومستخرجوها يخافون منها لزيادة حرارتها الخ. On lit dans Dioscorides : Εὐφόρβιον δένδρον ἐστὶ ναρθηκοειδὲς Λιβυκὸν, γειτνιώμενον ἐν τῷ κατὰ Μαυρουσιάδα Τμώλῳ, ὀποῦ δριμυτάτου κ.τ.λ. « L'*euphorbion* est un arbre qui a la forme de la férule. Il naît dans la Lybie sur le mont Tmolus; il est rempli d'un suc très-âcre, etc. »

Nos deux auteurs parlent ensuite dans les mêmes termes du procédé pour recueillir la résine dont ils reconnaissent deux espèces différentes : وهو صنفان احدها صاف شبه العنزروت وعظمه في مقدار الكرسنة والاخر متصل شبيه بالعكر وقد يغش بعنزروت, « elle est de deux espèces : l'une, diaphane, ressemble à la sarcocolle, et est du volume d'une vesce noire (*ervum ervilia* Linn.); l'autre est une substance concrète qui ressemble à l'*acar*. On la sophistique avec la sarco-

[1] بسد, nous avons traduit ce mot suivant sa signification usuelle *corail*, mais nous sommes loin d'en garantir l'exactitude. Rien dans le grec, rien dans la version d'Avicenne, ne peut venir en aide. Nous avons pensé que, comme les côtes d'Afrique ou de la Mauritanie abondent en corail, l'auteur avait voulu y faire allusion.

colle. » On lit dans Dioscorides : Ἔστι δὲ δύο γένη τοῦ ὀποῦ, τὸ μὲν διαυγὲς ὡς σαρκοκόλλα, κατὰ μέγεθος ὀρόβου· τὸ δέ τι ἐν ταῖς κοιλίαις ὑελῶδες καὶ συνεστώς κ.τ.λ. « Il y a deux espèces de ce suc ; l'une est diaphane comme la sarcocolle, de la grosseur de la vesce noire ; et l'autre se coagule, dans les ventricules où elle est reçue, sous un aspect vitreux. »

On voit que si les deux auteurs sont d'accord sur le fond, ils diffèrent quant aux détails. Ainsi le Grec parle de la concrétion dans les ventricules des moutons où elle est reçue et d'un aspect vitreux. L'autre, l'Arabe, n'entre point dans ces détails, et il prend pour point de comparaison le mot عكر qui se traduit par *fæces*, lie. La traduction latine d'Avicenne, qui paraît avoir été faite sur un texte différent du texte arabe, et qui en cela concorde avec la version hébraïque, ne peut être d'aucune utilité pour élucider la question.

Pline, dans le chapitre où il traite de l'euphorbe (XXV, 35), a fait de nombreux emprunts à Dioscorides. Comme lui il en reconnaît deux espèces ; il indique le même procédé pour le recueillir, et la même origine de la découverte, mais il ajoute divers détails et propriétés qui ne sont ni dans le grec ni dans l'arabe. Il compare la tige de l'arbuste à un thyrse, et les feuilles à celles de l'acanthe. Il parle ensuite des graines du *coccum* fournies par le *chamælea* de la Gaule, qui sont d'une qualité inférieure à l'euphorbe.

Les commentateurs ne mettent point en doute

que nous n'ayons ici l'euphorbe des anciens, *euphorbia antiquorum* Linn. et même, suivant M. Fée (Comment. sur Pline, *loc. cit.*), l'*euphorbia officinarum* Linn. euphorbe officinal. Nous trouvons dans Forskhal (*Flor. Ægypt.* CXII et 93) trois espèces ou variétés de cet euphorbe portant des noms spéciaux : عقق *euph. officinalis arborea*, غلق *euph. antiquorum major*, خريش *euph. ant. minor*.

Léman fait une réflexion que nous croyons devoir rappeler ; c'est que dans le principe on donna le nom spécial d'*euphorbes* à toutes les euphorbiacées grasses ou arborescentes, et que les espèces herbacées reçurent celui de *tithymalus*, *tithymaloides*, etc. (Déterv. *Dict. verbo citato*). Cette assertion simple est confirmée par les naturalistes grecs, latins et arabes, car nous voyons aussi les mots *τιθύμαλος*, *tithymalus* et يتوع pour les euphorbes herbacés, tandis que les noms d'*εὐφόρϐιον* dans Dioscorides, *euphorbia* dans Pline et فرفيون dans Avicenne sont appliqués aux euphorbes arborescents.

Il nous semble utile, pour compléter la série des euphorbiacées arabes, de rappeler les noms qui se trouvent dans Forskhal (*loc. cit.*), et dont nous n'avons point parlé.

قصاص *Euphorbia canariensis.*
دهن *Euphorbia tirncolli simplex.*
رميد *Euphorbia tirncolli dichotoma.*
مليينة *Euphorbia granulata decumbens.*
سبيع *Euphorbia peplus.*

سبسب سوسب *Euphorbia esula multifida.*
كرت كرات سال *Euphorbia aculeata.*
نعمانية *Euphorbia retusa.*

LES CUCURBITACÉES.

Les cucurbitacées composent une famille qui se subdivise en genres et en espèces nombreuses. Les formes aussi en sont très-variées et parfois même assez fantastiques, depuis la forme sphérique jusqu'à celle du serpent qui se tord en replis sinueux. Cette multiplicité de configurations rend la détermination difficile, car elle a engendré de nombreuses dénominations qui composent un ensemble fort compliqué. L'embarras s'accroît encore de la concision des auteurs et de la confusion dans l'application des noms. Les textes orientaux surtout, souvent si mal écrits et encore plus souvent fautifs, contribuent à augmenter l'obscurité.

Les cucurbitacées furent cultivées dès les temps primitifs, et elles étaient d'un fréquent usage dans l'alimentation. Car nous lisons dans le *Livre des Nombres* (xi, 5) les regrets que les Hébreux, dans le désert, expriment sur la privation qu'ils éprouvent des concombres et des melons qu'ils avaient en Égypte. Le prophète Isaïe (ch. i, v. 8) parle du lieu où l'on cultivait les pastèques. Théophraste n'a point oublié les cucurbitacées; Athénée s'en est grandement occupé aussi, comme Dioscorides. C'est principalement au point de vue physiologique et médical que ces

deux derniers ont envisagé le sujet. Parmi les Latins, Columelle et Palladius ont traité de la culture, et Pline en a parlé assez longuement.

Parmi les Arabes, l'*Agriculture nabathéenne* en parle assez longuement, parce que, comme toujours, elle introduit ces récits fantastiques ou superstitieux, si fréquents dans ce traité d'agriculture. Kazwini a décrit aussi quelques genres, et Ibn Beithar a traité le sujet avec plus d'étendue. Ibn al-Awam, comme on le comprend, s'est occupé davantage de la pratique et de la culture.

Nous verrons chacun de ces auteurs et leurs divers articles en particulier, au fur et à mesure qu'ils se présenteront.

Ibn al-Awam a consacré un chapitre spécial aux cucurbitacées, qu'il appelle *plantes de fleur*, البقول التى تسمّى النّوار. Nous ne trouvons rien qui nous donne la raison de cette dénomination (ch. xxv, t. II)[1].

[1] Nous admettrons donc que البقول التى تسمى النوار « plantes maraîchères nommées (plantes) de fleurs » est une division des بقول, division que nous ne trouvons nulle part ailleurs. L'*Agriculture nabathéenne* classe aussi les cucurbitacées dans les plantes maraîchères *lunaires*, comme nous le verrons plus loin. On lit dans le manuscrit n° 884, fol. 37 r° f. Suppl. ar. cette définition d'après l'*Agriculture nabathéenne* : قال ابن وحشية فى كتاب الفلاحة البقول نوعان نبات منبسط على وجه الارض « Ibn Whaschieh dit qu'il y a deux espèces de plantes, *bouqoul*, qui s'étendent sur la surface du sol. » Cette dénomination n'est cependant pas limitée à cette sorte de plantes, car nous la trouvons appliquée aux racines alimentaires comme le navet, le radis, la carotte, l'oignon, etc. : ذوات الاصول مثل السلجم الفجل الجزر البصل الخ (Ibn al-Awam, XIII). Nous tradui-

Notre agronome divise les cucurbitacées en trois genres, qui sont à peu près ceux qu'admettent les modernes :

1° القثا, auquel se rattache الخيار;

2° البطيخ, auquel appartiennent الدلاع et النفاح, et non اللفاح comme l'a écrit Banqueri dans le titre du chapitre, ce nom s'appliquant à une autre espèce, comme nous le verrons;

3° القرع, *cucurbita*, la courge, le potiron.

A la fin du chapitre se trouve l'aubergine, بدنجان, quoiqu'elle appartienne à une famille bien différente.

Nous avons dit que la division admise par Ibn al-Awam répondait assez à celle des botanistes modernes. En effet, قثا rappelle le *cucumis*, concombre proprement dit; بطيخ, la pastèque et le melon, *cucurbita citrullus* et *cucumis melo*, avec leurs variétés; enfin قرع, qui est la courge, *cucurbita*, comprend la citrouille avec le potiron, *cucurbita pepo*, avec leurs sous-divisions ou espèces.

La séparation des espèces a-t-elle été toujours

sons par *plantes maraîchères*, ou cultivées dans les marais ou jardins. On peut très-bien aussi traduire par *légumes*, pris dans le sens large qu'on lui donne dans l'usage. Banqueri traduit par *hortalizar*. Nous pourrions trouver un synonyme dans قطان plur. de قطنية, en chaldéen קטנות, dont le sens varie dans son application spéciale. Ibn al-Awam l'applique aux haricots, fèves, etc. aux véritables légumineuses suivant les botanistes (XXIII), ce qui rentre dans le vrai sens du mot chaldéen qui se dit des plantes à silique, comme les pois, les fèves de A. Castel.

bien exacte? n'y a-t-il pas eu, au contraire, de fréquentes confusions? C'est ce que nous verrons.

Les travaux des modernes se rattachant à ce sujet et qui ont fixé notre attention sont ceux de Forskhal (*Flora Ægypt.* LXXV et 167; *Flor. Arab.* CXXII), Raffinau Delille (*Flore de la description de l'Égypte*, t. XIX, p. 108 et 109. Édit. Panckouke).

Forskhal, qui, dans la *Flore d'Égypte*, cite 28 espèces, y compris le جرزهندی, et 15 dans la *Flore d'Arabie*, cite 20 espèces qui présentent d'assez nombreuses différences dans les noms spécifiques, mais qui, pour les noms génériques, se rapprochent souvent de ceux de nos Arabes anciens. Nous aurons donc souvent l'occasion d'établir des comparaisons.

Sprengel, qui a laissé une synonymie abrégée, mais remarquable par son exactitude, dit avoir négligé les noms arabes donnés par Forskhal, parce qu'il doute de leur exactitude. Nous croyons devoir répondre à cette critique que le botaniste suédois, homme fort instruit, rapporte les noms usités dans les pays qu'il a parcourus, et si ses dénominations peuvent manquer d'exactitude pour l'interprétation des auteurs anciens, ils peuvent avoir leur valeur pour celle des auteurs modernes.

Abdallatif et les excellentes notes qu'a jointes à sa traduction son savant interprète devront être souvent appelés à notre aide.

LE CONCOMBRE.

قثا. C'est le nom générique du concombre, *cucu-*

mis, auquel se rattache le *khyar*, الخيار, avec ses divisions. Abdallatif l'admet aussi en y rattachant le *fakous*, الفقوس, et le *qatsad*, القثد. Cette dénomination est assez difficile à préciser, comme tous les noms en histoire naturelle, à cause des dissidences dans leur application soit par les auteurs soit par le langage vulgaire; mais nous nous attacherons principalement à notre auteur agronomique.

Ibn al-Awam admet plusieurs espèces :

1° اسود اللون معرق « noir veiné. » On sait que la couleur noire était souvent un vert foncé. Il est indiqué comme fréquent dans la ville de Faro en Algarve, وهو كثير بمدينة فارس بالغربية.

2° اخر الى الصفرة مفرق « un autre passant au jaune, avec des divisions ou des stries. » Il est commun à Séville. Banqueri dit que cette espèce est nommée dans quelques parties de l'Espagne *calbacinos*, *calbazas de agua*.

3° القنبى هو اخضر غليظ منقط بسود حلو الطعم « le *qanaby* vert gros tacheté de points noirs, de saveur douce. » Cette espèce ne serait-elle pas le *citrullus cortice maculato*, بطيخ المخس, de la *Description de l'Égypte?* Cependant la description qu'on lit de ce fruit dans les *Notes sur Abdallatif* (p. 129), et donnée d'après Sonnini, diffère beaucoup de celle d'Ibn al-Awam. Forskhal cite également cette espèce dont le fruit serait cylindrique, à chair jaune très-délicate (*Flor. Ægypt.* p. 169).

4° صنف غليظ الجرم اجوف « espèce de gros volume

avec une cavité interne. » Nous ne voyons point d'analogue pour ce gros concombre.

5° العنابى وهو طويل دقيق « le concombre *anâby* (*jujabien*), qui est long et mince. » Cette définition, qui est celle d'un concombre mince et allongé, peut s'étendre au concombre *serpent*, *flexuosus*.

الخيار, LE CORNICHON.

الخيار. Ibn al-Awam présente le *khyar*, que nous traduisons par *cornichon*, et Banqueri par *pepino*, comme appartenant au genre *qatsa*.

الخيار هو القثا الشامى « le *khyar* est le *qatsa* ou concombre de Syrie. » Il en admet deux variétés : احدهما صغير ابيض شديد اللحم والاخر اترنجى اللون رخو اللحم « l'une d'elles est petite, blanche, à chair ferme; l'autre est couleur cédrat, à chair molle. »

Bové, dans son livre sur les *Cultures d'Égypte*, traduit le mot *khyar* par concombre cultivé ou cornichon, *cucumis sativus*. Il en indique deux espèces : la première qui porterait le nom de قتة et qui est longue et d'un jaune pâle, qui pourrait bien être la seconde espèce de notre agronome arabe. Nous la trouvons bien exactement indiquée dans la *Description de l'Égypte*, où on lit : « cucumis sativus fructu flavo majore qatteh. » Forskhal aussi (*Flor. Ægypt.* 169) cite ce concombre sous les mêmes noms arabe et latin, mais il lui assigne une fleur jaune avec le fruit vert, ce qui établit une différence, peut-être une autre variété.

L'autre variété citée par Bové est le *faqous*, فقوس, dont les fleurs et les fruits sont blancs. La *Description de l'Égypte* (*loc. cit.*) nous parle aussi du *faqous*, *cucumis sativus fructu albo*, sans s'expliquer sur la longueur du fruit. Forskhal dit que le *faqous* a la fleur jaune; que le fruit est cylindrique, strié profondément « subvillosus, sæpe cubitalis; sed minores sapidiores. » Il y en a donc à fruits plus petits; mais la grande dimension indiquée ici nous mènerait au *cucumis flexuosus* qui ne serait qu'une variété du *faqous* de Forskhal.

Abdallatif parle du *khyar* et du *faqous* dans des termes qui nous ramènent au cornichon: الفقوس وهو قثا صغار لا يكبر ولا يعدو اطوله الفتر واكثره في طول الاصبع وهو انعم من القثا واحلى ولا شك انه صنف منه وكانه الضغابيس فاما القثد فهو الخيار « le *faqous* est le *qatsa* de petite espèce. Il reste petit; sa dimension ne dépasse point o,m250, et le plus souvent il reste à la longueur du doigt (om,0192). Il est d'une saveur plus agréable que le *qatsa* et plus sucré; on ne peut douter qu'il n'en soit une espèce; il est comme le *dhagabis* (le cornichon)[1]; mais le *qatsad*

[1] ويقال ايضا للقثا الصغار ضغابيس = ضغابيس, plur. ضُغبوس « on donne aussi à un petit concombre le nom de *dhaghabis*. » Est-ce le pluriel et non le singulier qui s'applique au petit concombre? M. de Sacy traduit: « On dirait que ce sont les cornichons. » Nous n'admettons point cette traduction, car ici *dhagabis* n'est qu'un terme de comparaison pris dans une autre espèce que Sprengel traduit par *cucumis Dudaïm*, le شمّس des Arabes, *cucumis scheman* Linn.

est (en réalité) le *khyar.* » (Abdal. texte, 30, et trad. 34 et 124 not.)

Ainsi, pour Abdallatif, le *faqous* est une espèce de *qatsa;* c'est un cornichon. Pour Delille, c'est celui à fruits blancs, comme pour Bové, et pour eux le *khyar* est le nom générique des concombres qui donnent le cornichon, et *qatzé*, قثا, le nom générique des cucuméracées, serait plus habituellement appliqué à ces concombres de plus forte dimension. Dans Ibn Beithar, ce dernier nom prend même plus d'extension, et il se rattache au بيطخ, comme nous le verrons, tandis que la fin de la citation d'Abdallatif donne un nouveau nom pour synonyme du *khyar*, celui de *qatsad*, فامّا القثد فهو الخيار.

Dans nôtre traduction d'Ibn al-Awam, nous ne pouvions pas rendre *khyar* autrement que par « cornichon; » l'auteur lui-même nous en donne la dimension dans le passage qui suit, où il compare à une moitié de khyar l'enflure qui se montre sur les os du jarret du cheval. والملح هو نتو يكون على عظمى العرقوب مستطيل شبيه بنصف الخيار « le *malah* est une grosseur qui se manifeste sur les os du jarret : elle est en long et ressemble à une moitié de cornichon. » (Texte, II, 657, et trad. II, 2e part. 195.) Notre seconde autorité, nous la tirons du texte d'Abdallatif, où il est question de la dimension de la banane. وامّا شكلها (الموز) فغى شكل الرطبة الا انه بقدر الخيار الكبيرة « quant à la forme de la banane, elle est celle de la datte verte, sinon qu'elle a la grosseur d'un corni-

chon qui a atteint son développement. » (Texte, 23, trad. 28)[1]. Ces autorités nous paraissent former des arguments péremptoires en faveur de notre opinion, qui se fortifie du nom employé par Bové et la *Flore de la Description de l'Égypte*, qui dit *cucumis fructu minore*. Les deux variétés qu'il y a rattachées, β, *fructu flavo* désigné par le nom *qatse* devenu spécifique[2], et γ, *fructu albo* sous le nom de *faqous*, seraient précisément les deux variétés qui sont indiquées par Ibn al-Awam. Le قثا عنبى long et mince pourrait, comme nous l'avons dit, comprendre le *cucumis sativus flexuosus*, qui complète la série de M. Delille.

Ainsi, en nous résumant, nous pensons que قثا est plus habituellement le nom générique des *cucumeres* en retranchant le *cucumis melo*, le melon et ses congénères; et خيار s'appliquerait aux concombres de plus petite espèce et aux cornichons, comprenant le فقوس, quelquefois le *qatsa* quand le qualificatif l'indique, et le *cucumis anguinus*.

البطيخ, MELON ET PASTÈQUE.

بطيخ est le nom généralement donné à la *pastèque*, mot dans lequel, sans de grands efforts, on retrouve

[1] Nous différons de M. de Sacy dans la traduction des mots الخيار الكبيرة; notre savant maître traduit par *gros concombre*. Les termes du texte peuvent autoriser cette interprétation; mais, nous guidant sur la grosseur réelle de la banane, nous avons cru voir dans cette épithète l'indication d'un cornichon qui a atteint la grosseur à laquelle on l'emploie.

[2] Nous voyons ici قثا pris pour خيار, comme dans la première citation d'Abdallatif.

l'arabe, *cucurbita citrullus* Linn. Sous ce nom, notre auteur comprend de même les melons. Ibn Beithar semble aussi faire de *batikh* un nom générique qui comprend le melon مليون et le بطيخ هندى وهو الدلاع. Ce qu'il y a de remarquable, c'est de voir cette citation, empruntée à Galien : امّا القثا النضيج وهو البطيخ « quant au *qatsa* à sa maturité, qui est la pastèque, etc. » qui rattache la pastèque au concombre.

Nous n'hésitons point, d'après ce qui précède, à maintenir l'exactitude de notre traduction de بطيخ par « melon, » ainsi que l'a fait avant nous Banqueri. M. Sontheimer a traduit par *cucumis melo* et toujours par *melone* et non par *cucurbita citrullus*. Forskhal traduit *batikh* par *cucumis citrullus*, et il ajoute que les Arabes distinguent le *batikh* du *bortikh*, برطخ, qui est la vraie pastèque (*citrullus verus*). Ce dernier nom ne se trouve nulle part; c'est sans doute un nom local.

Ibn al-Awam annonce plusieurs espèces de melons :

1° السكرى, le melon sucré; il a un long cou, il est de grosseur moyenne, son écorce est rude au toucher; il est odorant, d'une saveur agréable quand on le laisse jaunir, et atteint sa maturité sur pied. Il ressemble au suivant :

2° البطيخ العقابى, *aquilinus*. Il est de grosseur moyenne; il a un cou allongé, arqué, odorant et d'une saveur sucrée.

3° المرسينى, *myrtinus*.

4° المساورى, ainsi nommé « parce qu'il ressemble

à un coussin » يشبه المساور فى شكله[1]. Il est rude au toucher, de couleur cendrée (de poussière), très-charnu, ample de forme. Il semble se rapprocher du *tibikh* d'Ebn-Wahab. الطبيخ وهو المدوّر الاخرش المركّن[2] الذى لا عناق له « le *tibbikh* est un melon rond, rude au toucher, ample, et qui n'a point de cou. » (Abdallatif, 127 not.) Si ce n'était la couleur, on pourrait voir dans le مساورى le *melon du Sayd* de Bové, 7.1.

5° الخايشى. Connu chez nous (en Andalousie), dit Ibn al-Awam, sous le nom de الهورى. Il a ce dernier nom d'un village où on le cultive beaucoup. Il a la disposition piriforme de la courge (calebasse), à l'exception du cou; la base est large, et le sommet de la tête, qui est conique, est pointu. Ce serait le *piriformis* de C. Bauhin, 3, 4.

6° الجرايرى, ainsi nommé de ce qu'il a la forme d'une jarre, جرّة. Ce melon ne serait-il pas le *kharbouz*, qui est le « petit bittikh qui a un long cou, qui est lisse et rond? » والخربز فهو البطيخ الصغار الطويل الاعناق الاملس المدوّر. (Abdal. 127 not.)

7° الفلسطينى وهو القسطنطينى ايضا وهو الهندى والسندى ايضا « le *palestini*, qui est aussi le cons-

[1] مسورة, plur. مساور, *pulvinar coriaceum* (Castel, *Kamous*); pour avoir cette forme, le melon devait avoir de l'ampleur et être aplati en dessus et en dessous, ce qui rappelle la forme du cantaloup dit *boule de Siam*.

[2] مركّن, *magnum quasi validis lateribus compactum*, est bien l'équivalent de مفرطح الشكل, attribué par Ibn al-Awam à ce melon.

tantinopolitain, et encore l'indien et le *sindi.* » Plus loin, art. 3, p. 230 texte, nous trouvons dans le titre الدلاع وهو السندى, « le *dalá* qui est le *sindi*, » et dans le contexte, l'auteur rappelle qu'il a mentionné précédemment cette espèce.

Sous ces noms, nous avons le *dalá* dont il y a deux espèces : l'une a la graine de couleur noire, et elle est d'un vert tellement foncé qu'il passe au noir; l'autre espèce a la graine d'un rouge pur, elle est d'un vert qui tend à passer au jaune. La couleur de l'écorce et celle de la graine est bien le caractère de la pastèque, melon vert ou melon d'eau, *cucurbita citrullus* Linn.

Abdallatif nous fournit des documents qui se rapprochent beaucoup de ceux d'Ibn al-Awam. Voici ce qu'on y lit : وامّا البطيخ الاخضر فانه يسمى بالعرب الدلاع وبالشام البطيخ الزبش وبالعراق البطيخ الرق ويسمى ايضا الفلسطينى والهندى « le melon vert, qu'on nomme en Barbarie *dalá*, dans la Syrie le melon *zabasch*, dans l'Irak le melon *raki*, est aussi appelé *palestini* et *hindi.* » C'est bien, comme nous l'avons dit, le *cucurbita citrullus* qui porte en Égypte simplement le nom de بطيخ. M. de Sacy parle d'un autre nom donné encore par Ibn Beithar à la pastèque, بطيخ الصفيد « melon de Safat, » ville de Syrie. Le dictionnaire le *Schadzour* ajoute cet autre nom بطيخ الرومى.

Ainsi le *dalá* serait le melon de Constantinople d'Ibn al-Awam. M. de Sacy pense que le nom de زبش

d'Abdallatif est le même que celui de جبس donné par Forskhal au *cucumis citrullus* d'après les habitants d'Alep et que Russell prononce *djibbes* (Abdal. 128, et Forskhal *Flor. Ægypt.* 167, 43).

Abdallatif parle aussi du melon *abdaly* ou *abdalaouy*. ويوجد بمصر بطيخ يسمى العبدلى والعبدلاوى قيل انه نسب الى عبد الله بن طاهر ولى مصر عن المامون واما المزارعون فيسمونه البطيخ الدميرى منسوب الى دميرة قرية بمصر وله اعناق ملتوية وقشره خفيف وطعمه مسيخ قلما يوجد فيه حلو ويندر فيه ما وزنه ثلثون رطلا واكثر « on trouve en Égypte un melon nommé *abdaly* ou *abdalaouy*. Il en est qui disent qu'il tire son nom d'Abdallah ben-Taher, gouverneur de l'Égypte pour Almamoun. Les cultivateurs le nomment *melon Damiri*, en le rattachant à *Damirah*, village d'Égypte. Il a un cou contourné, sa peau est mince, son goût est insipide. Il en est peu qui aient une saveur sucrée; on en trouve qui sont du poids de trente rotl et plus. » (Abdal. texte, 30, trad. 35, 128 not.)

Forskhal (*Flor. Ægypt.* 168), ضميرى pour دميرى, sans doute, qui est suivant lui le *cucumis melo*, le melon. L'*abdalawi* est pour lui, comme pour Bové, une autre espèce; c'est le melon *chate*, qui pour tous les deux porte encore le nom d'*adjour*, عجور. Bové en indique une belle variété qui porte le nom de *herch*, حرش. Le melon *abdalawi* de Prosper Alpin paraît devoir s'identifier avec l'*abdalawi* ou *cucumis*

chate de Forskhal. Celui-ci dit que le fruit est *utrinque alternatus* « aminci à chaque bout, » comme on le voit dans la figure donnée par Prosper Alpin (*Plant. Ægypt.* XXXVIII). Pour ce dernier, le *cucumis chate* constitue une autre espèce, comme Forskhal admet le *cucumis sativus chata*, قثة, qui ressemble au خيار. Or, c'est ce que peut indiquer la figure donnée par P. Alpin (fol. 40 v°), qui le représente hérissé de poils, *hirsutus*. C'est aussi le caractère assigné au concombre d'Égypte par l'auteur de l'article (Déterv. *Dict. verbo* CONCOMBRE).

عجور est pour Forskhal le synonyme de عبدلاوى, tandis que l'auteur de la partie botanique pour la Description de l'Égypte donne ce nom à l'*abdalawi* non encore mûr, et Sonnini en fait au contraire une espèce différente (*Voyage dans la haute et basse Égypte*, III, 251). Dans Abdallatif, *adjour* est également pris dans le sens de melon non encore mûr, comme le prouve le passage suivant qu'on lit à la suite de l'article qui traite de l'*abdalawi* : وصغاره قبل ان تبلغ تكون كلون اليقطين وشكله وكطعم القثا لها بطون واعناق وتباع بالفقوس وتسمى العجور « les petits, avant d'avoir grossi et pris la couleur du potiron et sa forme, ont la saveur du concombre *qatsé;* ils ont un cou et un ventre ; on les vend avec des *faqous* sous le nom d'*adjour*. » Ainsi ce nom est celui de l'*abdalawi* tout jeune.

Le مليون, qui rappelle bien notre terme générique *melon*, est ainsi défini par Ibn Beithar : وأمّا المليون وهو البطيخ الاصفر الصيفى المستحيل من القثا فانه اقل

رطوبة من البطيخ « le *miloun* est le *battikh* jaune d'été obtenu du concombre par l'industrie (horticole). Il a moins d'eau (humidité) que le *battikh.* » Un peu plus loin nous lisons cette citation d'Ibn Mâsiah : واما البطيخ الكاين بمصر والمعروف بالملوني الذى له حلاوة غالبة واحمر اللون « le *batikh* qui existe en Égypte, connu sous le nom de *melouni*, est d'une douceur extrême et de couleur rouge. » Voici encore d'après de Sacy (pag. 128 note) cet extrait d'Aboufadhl : المليون وهو البطيخ القثائى النضيج المسمّى عندنا شلنق « le *melioun* (melon) est le *bittikh* cucumérien parvenu à sa maturité, qui chez nous est appelé *schilink.* » Comment doit-on entendre ici le mot قثائى? M. de Sacy a traduit d'abord par « à forme de concombre ; » mais ensuite il ajoute entre parenthèses « ou venu originairement du concombre. » Nous trouvons dans la première citation d'Ibn Beithar l'explication de l'épithète qui nous occupe. En effet l'auteur dit que le melon est le *bitikh* jaune estival المستحيل من القثا, litt. *qui résulte d'un changement de condition du concombre.* Quel est ce changement éprouvé dans la condition? est-ce dans la saveur ou dans la forme? Sans entrer dans plus de détails, nous dirons que c'est une espèce hybride, مستحيل, du concombre.

Le nom du melon le plus usité en arabe moderne paraît être قاون, écrit aussi قاوون ; en Syrie on emploie le mot بطيخ, et chez les Berbères افقوص, qui rappelle فقوس que nous avons vu plus haut. (*Dict.* de M. Caussin de Perceval, et *Vocab. fr. ar.* de Marcel.)

النفاح. *Noufâh*, sorte de melon nommé à l'article du *bittikh;* puis plus loin dans un article spécial où il est ainsi défini dans le titre : النفاح بنون من اصناف البطيخ وهو يشبه الدلاع لين اللحم مطرق القشر فواح, « le *noufâh* avec *noun* est une des espèces de melon; il ressemble au *dalâ*, sa chair est molle, son écorce est striée; il est odorant. » Sprengel l'indique comme ayant une écorce tendre et striée, *cortice tenero et striato*, sans autre désignation (*Hist. rei herb.* I, 269). Nous ne voyons nulle part ailleurs ce nom de نفاح, sur l'orthographe duquel l'auteur paraît fortement insister, puisqu'il ajoute à la suite qu'il faut lire avec un *noun*, بنون, dans les deux endroits où il en parle.

Loufah, nom vulgaire d'une espèce de melon ainsi décrite dans une citation empruntée par Ibn Beithar au *Temimi* : التميمى فى كتاب المرشد ومن البطيخ نوع صغير مستدير بخطط حمرة وصفرة على شكل النبات العنابى وهو المسمى الدستبوية فان العامة بمصر يسمونه اللفاح ويظنون انه نوع من اللفاح وليس هو منه فى شىء وقد يسمى هذا النوع من البطيخ بالعراق الخراسانى ويسمونه الشمام ايضا وهو فى طبيعته ومزاجه متوله وسط بين البطيخ المعروف عند العامة بالبطيخ على الحقيقة وبين طبيعة الدلاع الذى هو البطيخ الهندى الخ « Altémimy dit dans le livre intitulé *le Morsched* : C'est une espèce de melon de petite taille, de forme ronde, striée de lignes rouges et jaunes, qui a la forme de la plante *anâbi* (de jujube); on la nomme *destabouieh*. Le peuple

en Égypte l'appelle *al-loufah* (la mandragore), parce qu'on croit que c'est une espèce de ce genre de plante, mais c'est à tort. Cette espèce est nommée aussi dans l'Iraq *melon du Khorasan;* on la nomme encore *schamam*. Sa nature et son eau tiennent le milieu entre le melon connu du peuple comme étant le vrai melon, et le *dalâ* qui est le melon indien. » Le melon du Khorasan ou *schamam* est signalé par Forskhal comme étant le *cucumis sativus doudaïm* à fruits très-glabres, de la grosseur d'un citron. L'écorce est jaune, tachetée de taches inégales qui vers les extrémités (*versus polos*) se réunissent pour former des lignes. Il a une odeur forte qui n'est pas désagréable; son odeur est également citée dans Ibn Beithar comme caractéristique, mais de nature froide. وخاصّته ان رايحته باردة « une de ses propriétés spéciales, c'est que son odeur est froide. »

Bové parle aussi du *chemam* des Arabes, le melon du daim. Le dictionnaire Déterv. le mentionne sous le nom de *concombre de Perse* (du Khorasan).

Quelle que soit la manière d'écrire le nom de ce melon, *noufah* ou *loufah*, nous voyons dans les descriptions des points de ressemblance qui portent à en conclure l'identité. Ces points sont : l'analogie avec le *dalâ*, l'odeur et les stries de l'écorce. Le mot arabe لفاح, qui est celui du fruit de la mandragore, يبروح, rappelle le דּוּדָאִים des Hébreux (*Genèse*, XXX, 14), qu'on a l'habitude de traduire par *mandragore* (Rosenmüller, *Bibl. Naturgeschichte*, IV, p. 128).

AL-HINTHAL, LA COLOQUINTE.

الحنظل, *cucumis colocynthis* Linn. الحنظل ويسمى البطيخ البرى. La coloquinte est appelée *melon sauvage*, dit Ibn al-Awam d'après Aboul-Khair. Ibn Beithar contient un long article sur la coloquinte, composé, comme toujours, de citations diverses qui s'étendent largement sur les propriétés médicales de la coloquinte sans rien dire sur la plante elle-même. Al-Baceri est le seul qui nous enseigne que la coloquinte est mâle et femelle. الحنظل صنفان ذكر وانثى فالذكر ليفى والانثى رخوا ابيض املس « la coloquinte est de deux espèces : mâle et femelle. Le mâle est (dur et) fibreux; la femelle a la chair molle, blanche et douce. »

Avicenne et Kazwini ne nous apportent rien de plus qu'Ibn Beithar. C'est dans Dioscorides, cité par ce dernier, que nous trouvons des indications sur l'état de la plante. Voici ce qu'il dit (IV, 178) : Κολοκυνθὶς, οἱ δὲ κολόκυνθα αἰγός, οἱ δὲ σικύαν πικρὰν, οἱ δὲ κολόκυνθα Ἀλεξανδρίνη, κλημάτια καὶ φύλλα ἐσΊρωμένα ἐπὶ τῆς γῆς ἀνίησιν, ὅμοια τοῖς τοῦ ἡμέρου σικύου ἐπεσχισμένα· καρπὸν δὲ περιφερῆ, ὅμοιον σφαίρᾳ μέσῃ, πικρὸν ἰσχυρῶς « la coloquinte, qui est pour les uns le concombre amer, pour d'autres le concombre d'Alexandrie. Elle pousse des feuilles et des tiges qui rampent à terre et qui ressemblent à celles du concombre cultivé et strié. Le fruit est rond, ayant la forme d'une sphère de petite taille; il est d'une très-grande amertume. »

Pline fait de la coloquinte une espèce de courge : « Colocynthus vocatur alia (cucurbitæ species), sed minor quam sativa »; « on appelle coloquinte une espèce de courge qui est plus petite que celle qui est cultivée » (XX, 8), et le reste du chapitre est consacré aux propriétés médicales de la plante. Théophraste parle du *κολοκύνθη* et non du *κολοκυνθίς*. Nous y reviendrons en son temps.

Forskhal cite le *cucumis colocynthis* sous le nom fautif arabe de هندل pour حنظل. (*Flor. Ægypt.* LXXVI.) Delille, dans la *Description de l'Égypte*, dit qu'en Nubie la coloquinte porte le nom de *horky*.

القرع, LA COURGE OU يقطين [1].

Ibn al-Awam admet plusieurs espèces de courges :

1° التراى المعرق الابيض القصير وهو . التراى افضلها « la *tourabi* ou terreuse, qui est veinée de blanc et courte; c'est la meilleure de toutes. »

2° La courge « longue » طويل. Forskhal donne ce nom à une des espèces de *cucurbita lagenaria*, genre qui comprend non-seulement la calebasse, mais encore toutes les espèces allongées, à corps solide, dont on peut extraire la pulpe et user ensuite en guise de vases. Ce serait l'opinion de M. de Sacy.

[1] On lit dans Ibn Beithar : يقطين عند العامّة هو القرع ومن اللغة يقال على كل شجرة التى لا يقوم على ساق مثل اللبلاب وما اشبهه « *Iaqathîn*, pour le vulgaire, c'est la courge. D'après les dictionnaires, ce mot s'applique à toute espèce de plante (*litt.* arbre) qui ne s'élève pas en tige comme le *dolichos lablab*. » (Fol. 400 v°, ms. 1023.)

3° Courge « arrondie et renflée comme un coussin » مستدير مثل المسوّرة مفرط. Cette espèce rappelle le potiron ou la citrouille, qui présente toujours cette forme.

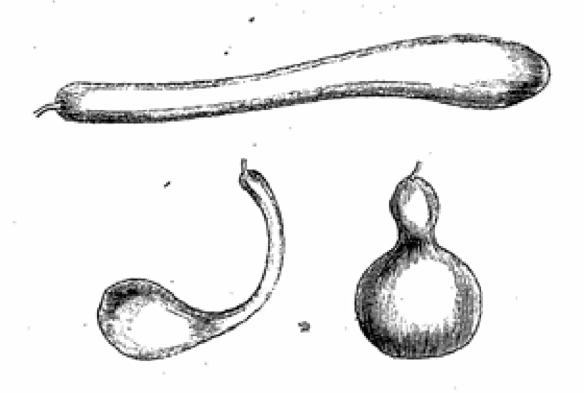
4° La calebasse. ومنها مستدير الاسفل ايضا الى طول قليلا وعنقه طويل واعلاه مستدير ايضا الى الطول قليلا اصغر من اسفله بكثير « il y a aussi l'espèce qui est arrondie par le bas, s'élevant un peu en hauteur. Elle a un long cou; la partie supérieure est arrondie et s'élève un peu en hauteur, mais beaucoup moins que la partie inférieure. » Il est difficile de ne pas voir ici la gourde, variété du *cucurbita lagenaria*, la même que Forskhal désigne sous le nom de قرع مدوّر, variété « fructu globoso, vel basi globoso, dein attenuato. Non edulis; sed a lagenis vasculum aptissimum, etc. » (*Flor. Ægypt.* p. 167, n° 40.)

Quoique la description d'Ibn al-Awam semble bien s'appliquer à la gourde ou calebasse, peut-être, en admettant l'observation de Sprengel, qui dit que la gourde est originaire d'Amérique, il faudrait dans l'espèce décrite par Ibn al-Awam voir ce qu'on appelle la *massue d'Hercule* arrondie à chaque bout, mais plus renflée à la base. L'espèce de Forskhal nommée قرع مدوّر resterait appliquée à la gourde, comme le constate aussi la nomenclature de Bové, qui, ainsi que Forskhal, donne le nom de *qara-madawer* à la gourde qui se vend beaucoup aux pèlerins. Alors cette dernière dénomination serait relativement une locution de la langue moderne.

Plus loin, au n° 42 de la *Flore d'Égypte*, on trouve la courge longue, قرع طويل, dont le fruit est *bicubitalis; coctus edulis*, sorte de concombre de forme très-allongée, dont nous connaissons une espèce à écorce dure blanchâtre, avec des côtes longitudinales. La chair cuite se prêtait à divers assaisonnements. On lui donnait le nom de *giraumont*. Delille (*Descr. Égypt.*) lui donne le nom de *courge trompette*.

Ces descriptions nous ramènent à la citrouille, telle que la décrit Abdallatif : وامّا اليقطين الذى يقصره الجمهور على الدّبّاء فيكون بمصر مستطيلا وفى شكل القثا ويبلغ فى طوله الى ذراعين وفى قطره الى شبر « quant à la citrouille *al-Jaqthin* dont le vulgaire réunit toutes les espèces sous le nom de *dubbâ*, elle est longue, elle a la forme du concombre, elle atteint en longueur jusqu'à deux coudées (0m,924), et en diamètre à un schabre ou *empan* (0m,231). Cette longueur est bien celle que Forskhal donne à sa troisième variété du *cucurbita lagenaria* dont nous venons de parler, qui atteint la longueur de deux coudées. La seconde variété, portant le n° 41, et nommée *dabba*, *dibbe*, دبّاء et دبّة, serait une autre variété du *cucurbita lagenaria*[1].

[1] Ces variétés de forme du *cucurbita lagenaria* étant difficiles à saisir, nous avons cru devoir présenter les trois formes principales : la gourde ou calebasse; la courge longue dite aussi *massue d'Hercule*, et la forme arrondie sur laquelle s'élève un long cou qui quelquefois se courbe.



Ibn al-Awam parle encore « d'une espèce originaire de l'Inde dont la feuille ressemble à celle du balaustier et du cornichon; sa fleur est jaune, et le fruit est pareil au *dalâ;* il est rond et vert, strié de lignes vertes et rouges et assez dur pour ne pas se laisser entamer par l'ongle. Quand on a enlevé la partie supérieure solide, on trouve dessous une pulpe molle et douce. » القرع الهندى يشبه ورقه ورق الجلنار والخيار ونواره اصفر وهو كهيئة الدلاع مدحرج اخضر فيه خطوط خضر وحمر وهو صلب لا يؤثر فيه الظفر فاذا اجرد اعلاه الصلب فيجود تحته لباب رخص لين. Nous ne voyons pas bien à quoi peut se rattacher cette espèce; peut-être l'auteur arabe a-t-il exagéré la solidité de l'écorce.

Nous trouvons dans la *Flore de la Description de l'Égypte*, sous le nom de *cucurbita pepo* Linn. *maxima*, قرع استنبولى, le potiron, *cucurbita pepo polymorpha*,

le giraumont, قرع مغربي, qui peut avoir grande affinité avec le قرع طويل et se confondre avec lui. *Cucurbita pepo, fructu minimo,* قرع حوزى. Sous ce nom et celui de courge melonnée, Bové cite une cucurbitacée qu'on mange en hiver avec divers assaisonnements.

Nous avons dit que les cucurbitacées avaient été très-anciennement connues. Nous voyons dans la Bible (*Nomb.* XI, 5) que les plaintes que les Israélites adressaient à Moïse dans le désert expriment, entre autres, le regret d'être privés du concombre קשאים et des melons אֲבַטִּחִים, qu'ils mangeaient pour rien en Égypte. Rosenmüller traduit קִשֻּׁא, *qischua*, plur. *qischuim*, par *cucumis sativus* et قثّاء, en talmudique קשות. Gesenius (*Thes. ling. Hebr. Chald.*) traduit simplement par *cucumis* et *cucumeres*. La version grecque traduit par σικύους, plur. de σίκυος, nom du concombre, comme nous le verrons plus bas. — אבטחים est considéré par Rosenmüller comme étant l'équivalent de l'arabe بطيخ, assimilation qui nous paraît fort exacte, comme celle qu'on peut faire de קשא avec قثّاء. Il traduit donc par *cucumis melo* et par *cucumis citrullus*. La version grecque porte πέπονας, pl. de πέπων, qui rappelle bien le *pepo* des Latins. Gesenius (*Thes. ling. Hebr.*) confirme cette interprétation. Il se livre ensuite à de longues recherches sur l'étymologie des deux mots, recherches dans lesquelles nous ne le suivrons point.

פַּקֻּעוֹת, qui se trouve cité dans la Bible (*Rois*, II, IV, 39), est traduit par M. Cahen par « coloquintes sauvages. » Celsius (*Hierobot.* I, 308 et suiv.), cité par Rosenmüller, p. 126, traduit par *cucumeres agrestes*, traduction qui paraît plus convenable. La version grecque porte *τολύπη ἀγρία*, qui, suivant Suidas, est l'équivalent de *ἀγρία κολοκύνθη*, ce serait alors le *cucumis silvestris*, comme le veut Olaüs Celsius. Peut-être vaudrait-il mieux lire *κολοκυνθίς*, que la version arabe de Dioscorides traduit par حنظل, la coloquinte, ainsi que le traduit la Vulgate; et la version *cucumis prophetarum* admise par Sprengel (*Hist. rei herb.* I, 17) remplit bien la pensée du texte sacré, car le concombre des prophètes n'est pas mangeable.

Nous ne saurions admettre pour l'équivalent de פקע le قثّا الحمار ou قثّا البرى, qui est le *momordica clateriun*, espèce de la grande famille des cucurbitacées, mais qui a peu de rapport avec les cucurbitacées proprement dites; elle est très-purgative[1].

[1] Dans l'interprétation de l'arbre que Dieu fit croître miraculeusement pour donner de l'ombre au prophète Jonas et que la Bible nomme קִיקָיוֹן (Jonas, IV, 6, 7), on a voulu voir une cucurbitacée, *una cucurbita*. On s'appuyait sur ce passage du Coran : وانبتنا عليه شجرة من يقطين. « Nous avons fait pousser sur lui un arbre de cucurbite. » (*Sur.* XXXVII, 146.) Nous avons vu plus haut que يقطين était pris pour la cucurbite. Le mot شجرة, qui signifie *arbre*, ne peut faire obstacle ici à l'interprétation, parce que, comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le constater, il s'applique aussi à la pousse d'une plante qui rampe à la surface du sol. Marracci traduit par *cucurbita*.

Maintenant on paraît généralement s'accorder pour voir dans le קיקיון le *Ricinus communis;* c'est ainsi que l'interprète Sprengel

Parmi les Grecs, Dioscorides (II, 162, 163 et 164) cite trois espèces de cucurbitacées :

1° Κολοκύνθα (ἐδώδιμος) *cucurbita* (*esculenta*), ce qui suppose qu'il en connaissait qui n'étaient point comestibles.

2° *Σίκυς ἥμερος*, *cucumis sativus*, le concombre.

3° *Πέπων*, *cucurbita pepo*, le melon.

Ailleurs (IV, 178), *κολοκυνθίς*, la coloquinte.

La première espèce, *κολοκύνθα ἐδώδιμος*, est dans la version arabe traduite par قرع et يقطين, qui est bien la courge, *cucurbita pepo*. C'est l'opinion de M. Fée; mais Sprengel traduit par *cucumis sativus*, qui nous plaît moins. Il faut aussi, dit avec raison M. Fée, comprendre sous ce nom beaucoup de variétés non indiquées.

Suivant Sprengel, *κολοκυνθίς*, que nous avons vu plus haut appliqué par Dioscorides à la coloquinte, حنظل, remplace le *κολοκύνθη* de ce dernier dans Théophraste, dans Hippocrate et dans Aristote, avec

(*Hist. rei herb.* I, 17). C'est aussi l'opinion de Rosenmüller, qui cite à l'appui Olaüs Celsius, Bochart et Michaelis (*Biblische Naturgesch.* t. IV, p. 123), le ricin arabe خروع. Ce qui peut bien appuyer cette opinion, c'est que, dans Dioscorides, le ricin porte entre autres noms celui de *κίκι* et son huile celui de *κίκινον* (Diosc. IV, 164). Pline parle aussi de l'huile de *cici*, qui est le ricin (xv, 7). Beidhawi, dans son commentaire sur le verset du Coran que nous avons cité, dit : قيل التين قيل الموز تغطّى بورقه الخ «les uns ont dit le figuier, d'autres ont dit le bananier, il fut couvert par leurs feuilles, etc.» La version des Septante traduit par *κολοκύνθη*. Saint Jérôme, dans la Vulgate, adopte le lierre, *hedera*, et M. Cahen, pour tourner la difficulté, dit tout simplement : Jéhovah fit pousser un *kikaïone*.

le sens de *cucumis sativus*. (Spreng. *Hist. rei herb.* I, 49, 59 et 105.)

Athénée donne sur la courge, *cucurbita, κολοκύνθη*, des détails qu'il ne faut pas négliger. « Euthydemus d'Athènes, dit-il dans son livre sur *les Légumes*, appelle la courge *sicya Indica*, parce que sa graine a été apportée de l'Inde. Les Mégalopolitains l'appellent *Sicyonia*. « Theophrastus simplicem non esse cucurbitarum speciem affirmat, sed alias meliores et alias deteriores. Menodorus Erasistratios, amicus Hicosii, cucurbitarum, inquit, alia est Indica quam et sicyam vocant; alia est colocynte, nempe vulgaris. » Κολοκύνθαι. *Εὐθύδημος Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ λαχάνων σικύαν Ἰνδικὴν καλεῖ τὴν κολοκύντην διὰ τὸ κεκομίσθαι τὸ σπέρμα ἐκ τῆς Ἰνδικῆς. Μεγαλοπολῖται δὲ αὐτὴν Σικυωνίαν ὀνομάζουσι. Θεόφρασΐος δὲ τῶν κολοκύντων Φησὶ οὐκ εἶναι ἓν μέρος ἰδέας· ἀλλ' εἶναι τὰς μὲν βελτίους, τὰς δὲ χείρους. Μηνοδῶρος δὲ ὁ Ἐρασισΐράτειος Ἰκοσίου Φίλος, τῶν κολοκύντων Φησὶν ἡ μὲν Ἰνδικὴ, ἡ δὲ καὶ αὐτὴ καὶ σικύα, ἡ δὲ κολοκύντη.* Ici l'auteur proclame la pluralité des espèces, et de plus il semble faire une distinction entre le *kolokyntè* et le *sicua*. (Athén. *Deipn.* II, p. 58.)

Sicus emeros, *σίκυς ἥμερος*, est donc le concombre, *cucumis sativus* Linn. le *σίκυος* de Théophraste, dont il indique trois genres : le *Laconicum*, le *Scytalium*, le *Beotium*, Λακωνικόν, Σκυταλιόν, Βοιώτιον. (*Hist. Plant.* VII, 4.) Pline répète cette classification (XIX, 23), mais il serait difficile de trouver chez nous les équivalents.

Stapel, dans son commentaire sur ce passage de Théophraste, p. 781, dit que *σίκυος* est le nom générique qui comprend les *pepones* et *cucumeres* et autres fruits de même nature. Galien, ajoute-t-il, dit que plusieurs médecins ne veulent point qu'on dise simplement « pepon non simpliciter appellandum « *πέπονα*, sed eum *σικυοπέπονα*, id est cucumeralem « peponem, ac si *πέπων* ex genere *τῶν σικύων* esset. » C'est de là qu'est venu le *melo-pepo* de Pline, qui est pour M. Fée le *cucumis melo* Linn. peut-être le *σίκυς*. (Diosc. II, 163.)

Les *Géoponiques* distinguent aussi la *κολοκύνθη*, *cucurbita*, et *σίκυς*, *cucumis*. Elles ont aussi une troisième espèce, le *μηλοπέπων*, *melo pepo*, sans doute le même que Pline (*Géop.* XII, 19 et 20). Ce dernier nom devait être relativement moderne, puisque le chapitre qui en traite est attribué à Florentinus.

Théophraste admet trois espèces qui impliquent une différence entre *sicus* et *sicua* : *καὶ γὰρ ὁ σίκυος, καὶ ἡ κολοκύντη, καὶ ἡ σικύα*. (*Hist. Plant.* I, 22.) Suivant Sprengel, *σίκυος* est le *cucumis melo*, *σικύα* le *cucurbita pepo*. (*Hist. rei herb.* I, 105.) *Πέπων* serait le *cucurbita citrullus*.

On trouve dans le traité de Saumaise (*Hyles iatricæ*, cap. XXXV), que les Grecs, vers la fin de l'empire, distinguaient aussi trois genres de cucurbitacées : *πέπων*, *ἀγγούρια* et *τετράγγουρα*. Actius *σικύους explicat anguria*, *ἀγγούρια*, et Suidas *σικύα τὰ τετράγγουρα*. Il ajoute : *σίκυος*, pour les anciens Grecs, c'était le concombre vulgaire ordinaire; c'était donc

aussi *ἀγγούρια*, et *τετραγγούριον* était aussi un concombre, mais inférieur en volume. Cependant les deux différaient si peu l'un de l'autre que souvent on en confondait les noms. Dans le même chapitre il est encore parlé du *κιτράγγουρον* qui est le *κίτρινον ἀγγούριον*, id est *citrium cucumis;* ce serait pour les Arabes القثا الاصفر. Nous trouvons aussi l'étymologie du *melo pepo*, *μελοπέπων*, *a mellea suavitate.* Cette étymologie est-elle bien exacte? Nous n'oserions le soutenir, mais nous le rapportons d'après l'auteur, pour compléter nos documents. Du reste, on peut voir la lòngue et savante explication de Saumaise dans le chapitre cité plus haut.

Pline (XIX, 23 et 24) parle de trois genres de cucurbitacées : *cucumeres*, *pepones*, *cucurbitæ.* Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il présente les concombres comme cartilagineux et ayant le fruit hors de terre. « Cartilaginei generis, extraque terram est cucumis. »

Le *pepo* est pour notre auteur latin le concombre arrivé à une grosseur excessive, « quum magnitudine excessere, pepones vocantur. » Il admet aussi les concombres verts de petite taille qui paraissent spéciaux à l'Italie. En Afrique ils sont excellents et abondants; en Mœsie ils deviennent très-gros. La couleur peut être jaune, verte ou noire, cette dernière nuance est peut-être la nuance verte très-intense.

Le *mélo-pépon* aurait été une espèce nouvelle à l'époque où écrivait Pline; il se serait produit en Campanie. Il avait la forme du coing, *mali cotonei effigie.*

La première citée de ces espèces est bien le *cucumis sativus* Linn. Les soins qu'on prenait pour la culture, afin d'en fournir en tout temps à l'empereur Tibère, l'indiquent assez. Le *pépon*, par sa grosseur, cesse d'être un simple concombre; il devient le *cucurbita pepo* Linn. le potiron. Le *melo-pepo*, *σίκυος πέπων* Hipp. est le *cucumis melo* Linn. le melon. Pline rappelle aussi les trois sortes de concombres admises par Théophraste.

Les courges sont pareilles aux concombres pour leur nature, *similis et cucurbitis natura*. Les diverses formes de courges, qui quelquefois vont en s'allongeant beaucoup, ne sont point oubliées. Il faut aussi faire attention à l'usage qu'on faisait des courges comme aiguières pour les bains ou pour des vases propres à contenir des liquides. « Nuper in balnearum usum venere urcearum vice, jam pridem vero etiam cadorum ad vina condenda. » Pline admet deux espèces distinguées par deux noms différents suivant que la plante est grimpante ou rampante. La première est dite *camerarium* et la seconde *plebeium*. La première comprendrait la *cucurbita lagenaria*, la calebasse dans toutes ses formes, et la seconde, suivant M. Fée, est une variété de citrouille à feuilles rudes. Ce serait القرع الطويل dans toutes ses formes.

Parmi les agronomes romains, Columelle et Palladius ont parlé des concombres et des courges. Dans son poëme sur la *Culture des jardins* (X, vers 380), Columelle dit, en parlant des deux espèces principales :

Intortus cucumis, prægnansque cucurbita serpit.
Una neque est illis facies.

La première s'appliquerait spécialement au concombre serpent, *cucumis flexuosus;* mais l'épithète admise ici pour l'effet poétique et afin de faire image n'empêche pas que ce nom ne s'applique aux diverses espèces de concombres de forme allongée, et comprenant فقوص خيار des Arabes. La courge qui serpente avec son gros ventre, *prægnans*, serait la citrouille, le potiron et leurs diverses formes, dont peut-être il ne faudrait point exclure la *cucurbita lagenaria* dans ses diverses formes, qui peut-être est ici dite *prægnans* à cause de son volume plus gros et plus renflé que celui du concombre. Ce qui conduit à cette conjecture, c'est ce qu'ajoute ensuite le poëte, qu'on peut en obtenir des vases propres à la conservation du miel et du vin. Nous aurions ici les قرع طويل et قرع مستدير الاسفل الخ dans toutes leurs variétés.

Du reste, M. Fée fait cette réflexion très-juste que « à travers l'obscurité qui règne dans les auteurs latins, il semble qu'on doive entendre par *cucumis* le concombre, par *pepo* notre potiron, par *melo-pepo* le melon, et par *cucurbita* la courge; du moins Columelle, en donnant à la *cucurbita* l'épithète de *fragili collo*, semble en fournir la preuve. » (*Cult. hort.* 236.)

Sprengel signale de l'exactitude dans la classification des Arabes, tout en ajoutant peu de confiance

dans ses dénominations (*Hist. rei herb.* I, 269). Néanmoins nous éprouvons de la difficulté pour arriver à quelque chose de bien rigoureusement exact, à cause de l'obscurité qui règne dans les définitions. Prosper Alpin lui-même signalait l'embarras du commentateur. D'un autre côté, les espèces cultivées dans les jardins sont très-facilement modifiées par la culture, et les cucurbitacées nous paraissent un genre dans lequel il est le plus facile d'obtenir des hybrides. L'influence des différents climats a dû aussi exercer une grande action sur les formes et le goût.

Pour compléter nos recherches sur les cucurbitacées, nous parlerons brièvement de la momordique piquante, *momordica elaterium* Linn. Les Arabes l'appellent *concombre d'âne* ou *concombre sauvage.* On lit dans Ibn-Beithar (fol. 297 v°, ms. 1023 A. F.) :

قثّآ الحمار وهو القثّآ البرى وهو العلقم عند امّتنا بالاندلس

« le concombre d'âne, c'est le concombre sauvage, (le concombre élastique, *momordica elaterium* Linn.), le *alqam* du vulgaire espagnol. » Suivant Dioscorides, l'*elaterium* est un médicament qu'on tire du fruit du concombre (sauvage). Τὸ *δὲ λεγόμενον ἐλατήριον ἐκ τοῦ καρποῦ τῶν σικύων σκευάζεται.* « E fructu cucumerum agrestium medicamentum fit quod elaterium vocatur (IV, 155). » Avicenne consacre à la momordique un article seulement pour rappeler ses propriétés médicales. Pline parle aussi de l'*elaterium* extrait du concombre sauvage beaucoup plus petit

que le concombre cultivé : « Cucumeram silvestrem esse diximus multo infra magnitudinem sativi. » Assertion qui est très-exacte et très-caractéristique. Tous les médecins grecs et arabes avec Pline attribuent de nombreuses et énergiques propriétés à la momordique.

La synonymie de cette plante ne présentant aucun doute, nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps.

L'*Agriculture nabathéenne*, traitant des cucurbitacées, les range parmi cette classe de végétaux cultivés appelée بقل, plur. بقول ou ابقال « plantes maraîchères. » L'*Agriculture nabathéenne* admet ensuite trois genres :

1° البطيخ, qui se divise en deux espèces : le sauvage et le cultivé; le sauvage est appelé coloquinte, البرى يسمى الحنظل; l'espèce cultivée se subdivise en trois : l'indien, le chinois et celui du Khorasan, والبستانى ثلاثة اصناف هندى وصينى والخراسانى. Nous avons vu toutes ces espèces; nous n'y reviendrons pas. Seulement nous ferons remarquer que l'*Agriculture* donne à l'*abdalawi*, qui forme le *khorasani*, un long cou, عنق كبير, tout simplement, tandis qu'Abdallatif dit qu'il est avec un *cou courbé*, اعناق ملتوية. M. de Sacy a cru devoir traduire par *cou contourné*, ce qui ne se trouve dans aucune des cucurbitacées, tandis qu'il en existe une espèce dont le cou est courbé en forme de crochet. لوى à la 3e forme signifie bien *se contorsit, contortus fuit*, mais il signifie aussi *se curvavit, curvatus fuit*. (V. Freytag, *verbo* لوى.)

2° الخيار, le cornichon.

3° القثا البستانى, le concombre cultivé.

4° القرع. Nous nous sommes assez étendu sur ces mots pour nous croire dispensé d'y revenir.

Sagrit fait des cucurbitacées «des plantes lunaires, نبات قمرية, dont l'humidité augmente lorsque les influences de la lune et de la planète Mars agissent simultanément sur elles et les ramollissent» قال صغريت وقد اشترك فى البطيخ القمر والمريخ فغرط رطوبته واسترخاوه. Vient ensuite la description de procédés fantastiques pour amener la production spontanée de ces plantes, procédés que nous nous dispensons volontiers de reproduire.

LE PLATANE.

الصفيرا وهو الدلب. Le véritable nom arabe du platane est دلب *dolb*, et c'est abusivement que les Espagnols lui ont donné le nom de صفيرا *çaphira*, comme nous l'apprend Ibn-Beithar.

Cette confusion entre les deux noms jette aussi du trouble dans la rédaction de l'article d'Ibn al-Awam.

Ce nom paraît avoir été appliqué à plusieurs espèces d'arbres de natures fort différentes. Ainsi un arbre à feuilles pareilles à celles du mûrier cultivé, mais de plus petite dimension, ne peut être pris pour un platane, pas plus qu'un arbre dont les fruits sont un poison, ou celui qui, étranger à l'Espagne, y est importé pour la teinture. Quels peuvent être ces arbres? Il est impossible de le dire.

Ibn-Beithar donne une description du *çaphira* qui ne jette aucun jour sur la question : صغيرا يقال على الشجرة التى يصبغ بها الصباغون بخشبها واهل مصر يعرفونها بعود القيسة وشجرته لا تسمو من الارض كثيرًا وورقها يشبه ورق للخرنوب الشامى سوا الا انه امتن من ورق للخرنوب وفيه نقط حمر وسود وعلى اغصانه قشر الى السود هكذا رايته ببلاد انطاليا واما اهل المغرب الوسط فيوقعون هذا الاسم اعنى الصغيرا على الشجر المسمّى بالبربرية فى املياس....... وزعم ايضا بعض الشجارين بالاندلس الصغيرا هى الدلب وليس كما زعم. « *Çaphira.* Ce nom est appliqué à un arbre dont le bois est employé par les teinturiers. Les Égyptiens le connaissent sous le nom de *bois de qissah*[1]. Cet arbre s'élève peu au-dessus de la surface du sol. Sa feuille ressemble à celle du caroubier de Syrie, si ce n'est qu'elle a plus de consistance. On y remarque des points rouges et noirs. Ses rameaux ont une écorce qui tire sur le noir. C'est ainsi que je les ai vus dans la contrée d'*Inthaliâ*[2]. Mais les peuples du Magreb

[1] M. Sontheimer lit القبسة, *alqabasset.*

[2] انطاليا. Satalie, ville de la Caramanie citée par Aboulféda comme un port de mer faisant partie de l'empire grec, بلاد الروم, p. ٣٧. Édrisi, après avoir parlé d'Antalia (Satalie), p. 308, 310, 312, parle de انطاليه...الجديدة, Antalia la Neuve, de انطاليا المحرقة, Antalia la Brûlée, t. II, p. 129, 134. M. Sontheimer lit انطاكية, Antioche.

central appliquent ce nom, c'est-à-dire çaphirâ, à un arbre nommé *amlias*... Il est des botanistes espagnols (ou qui s'occupent des arts des arbres) qui pensent que le *çaphira* est le *dolb* (le platane), mais il n'en est point ainsi.» Ce passage, qui nous laisse dans l'obscurité sur la nature des arbres qui portaient le nom de *çaphira*, nous confirme seulement que c'était en Espagne qu'on l'appliquait au platane. (Ibn-Beith. fol. 253 v°.)

Dolb, دلب, est donc en réalité le nom du platane, *πλάτανος* des Grecs. Tous les auteurs qui ont parlé du platane nous le citent comme un arbre magnifique, prenant beaucoup de développement et très-apprécié à cause de la fraîcheur de l'ombre qu'il procure. Pline parle avec détail de l'importation du platane en Italie; il dit combien il était recherché et les soins minutieux qu'on en prenait (XII, 3 et suiv.).

Les descriptions laissées par les anciens et surtout par les Arabes, combinées ensemble, sont d'une précision qui ne laisse aucun doute. La forme palmée ou digitée des feuilles ainsi que le port de l'arbre sont bien décrits par Abou-Hanifah cité par Ibn-Beithar (fol. 167 v°, mss. B. I. 1023, A. F.) : دلب
ابو حنيفة الدلب هو الصبار والصبتار الفارسى وقد جرى
فى كلام العرب والدلب نوع من شجرة ما قد عظم واتسع وهو
معروض بالورق واسعه شبيه بورق الكرم ولا نور له ولا ثمر
وزعم بعض الرواة انه يقال له العشم « le *dolb*. Abou-

Hanifah : le *dolb*, c'est le *sibâr* ou *sîbtar* des Persans. Ce mot a passé dans la langue arabe. Le *dolb* est de ces arbres qui deviennent grands et spacieux; sa feuille a une surface large, elle ressemble à la feuille de la vigne. Il ne porte ni fleurs ni fruits. Il est des savants qui croient que le *dolb* est l'arbre appelé *aschem.* » Un passage extrait de Ishaq Ben-Omron ajoute beaucoup à cette description : شجر الدلب كثير متدوّح له ورق كثير مثل كفّ الانسان يشبه ورق الخروع الا انه اصغر منه ومذاقه عفص وقشر خشبه غليظ احمر ولون خشبه اذا شقّ احمرّ خليجى وله نور صغير يتحلحل خفيف اصفر ويخلفه اذا سقط حبّ اخرس اصفر الى الحمرة والغبرة كحبّ الخروع واكثر ما ينبت فى السعارى وفى بطون الاودية « le platane est un arbre qui prend une grande étendue; ses feuilles ressemblent à la main humaine et à la feuille du ricin (*ricinus communis*), sinon que celle-ci est plus petite, avec une saveur styptique. L'écorce est épaisse et roussâtre (*litt.* rouge); celle du bois, quand il a été fendu, est de la couleur rouge *khalidji*[1]. Il a une fleur petite qui se sépare *en groupes*[2], légèrement jaunâtre; quand elle tombe, il lui succède un fruit rude au toucher, d'un

[1] Nous ne voyons rien qui nous indique ce que peut être cette nuance احمر خليجى, rouge *kalidji*.

[2] نور صغير يتحلحل, petite fleur qui se sépare en groupes. Nous croyons voir ici l'indication des fleurs détachées se groupant pour former les *pilulæ* ou fruits du platane.

jaune passant au roux et au cendré, semblable au fruit du ricin. Le platane pousse plus habituellement dans les plaines chaudes (*litt.* déserts) et dans le fond des vallées. » En ajoutant ces quelques mots de Kazwini : ورقها يشبه الاصباع الخمس « sa feuille ressemble aux cinq doigts de la main, » cette description du platane ne laisse rien à désirer; c'est celle du *platanus orientalis* Linn. dont les feuilles larges sont encore aujourd'hui comparées à celles de la vigne ou à la main quand les doigts sont écartés. La fleur, dont la description est insuffisante au point de vue de l'exactitude scientifique, est bien indiquée comme se séparant par groupes qui donneront des fruits de forme sphérique hérissés de petites pointes ainsi que ceux du ricin, et que Dioscorides compare à de petites sphères, σφαιρία (I, 107), et Pline à de petites boules, *pilulæ* (XXIV, 29).

Ce reproche adressé par Abou-Hanifah au platane de ne produire ni fleur ni fruit s'explique très-bien par ce qu'on lit dans le passage de l'*Agriculture nabathéenne* cité par Ibn al-Awam : شجرة الدلب من الاشجار البرية وهي شجرة صلبة العود جدا لا تكاد تنجر وتطول في الشتا كثيرا وليس له حمل ينتفع به ولا يوكل « le *dolb* est un arbre des champs (où il croît spontanément). Son bois est très-dur et difficile à travailler. Il prend beaucoup d'extension en hiver. Il a un produit (un fruit) dont on ne peut tirer parti et qui ne se mange pas. » Ainsi l'absence de fructification devrait s'entendre de la

non-production de fruits comestibles, car nous allons voir qu'on en tire parti en médecine. M. de Sacy avait déjà, dans sa *Chrestomathie arabe* (III, p. 476), protesté contre ce reproche de stérilité adressé au platane et mis Kazwini en opposition avec lui-même.

Avicenne, dans son article sur le platane, parle aussi de son fruit, جوزة « sa noix, » et plus loin il se sert de l'expression ثمرته الطرية, « son fruit frais ou vert, » etc. Kazwini, en parlant du fruit du platane, dit qu'on l'appelle *noix du cyprès*, ويقال لثمرته جوز السرو. Il est très-probable que le fruit du platane aura été confondu avec celui du cyprès, quoique la seule analogie qui existe entre les deux, c'est la sphéricité et un volume à peu près égal[1].

Nous avons vu que Dioscorides donnait au fruit du platane le nom de σφαιρία et Pline celui de *pilulæ*. Nous sommes donc très-surpris de trouver, dans la traduction de Pline par Poinsinet de Sivry, ce mot rendu par *boutons*, dans celle d'Ajasson de Grandsagne (Panckouke) par *bourgeons*, et dans celle de M. Littré (Didot, coll. Nisard) par *excroissances*, lorsque le passage, s'appliquant à leur action comme

[1] M. de Sacy, qui, dans le manuscrit qu'il avait sous les yeux, avait lu جوز السر, dit qu'il suppose que Kazwini avait écrit جوز السرو, et confondu le fruit du platane avec la noix du cyprès. Ce passage de la traduction persane qu'il cite parle du fruit sans indiquer aucun nom particulier : ثمرهء آنرا با شحم ضماد سازند از براى نهش هوامّ نافع بود. Quant à nous, nous avons été confirmé dans notre lecture par le texte qu'a publié M. Wüstenfeld.

antidote pour neutraliser l'effet des morsures des serpents ou insectes venimeux, est bien la répétition de ce qu'on lit dans Dioscorides : *τὰ δὲ σφαιρία χλωρὰ σὺν οἴνῳ ποθέντα, ἑρπετοδήκτοις βοηθεῖ.* « Pilulæ vero virides in vino potæ serpentum morsibus auxiliantur » (Diosc. I, 107). On lit dans Avicenne : ثمرته الطرية بالشراب لنهش الهوام « son fruit vert avec du vin est utile contre les piqûres des reptiles ou insectes, » et la version persane de Kazwini, citée par M. de Sacy, dit la même chose (476, n. 21, *loc. cit.*). Avicenne ajoute immédiatement : وجوزه مع الشحم ضماد للنهش والعضّ « de même que sa noix mêlée de graisse appliquée en emplâtre (est profitable) contre les piqûres et les morsures, » tandis que dans Dioscorides, parlant des *pilulæ*, on lit : *ἀναληφθέντα δὲ σ7έατι πυρίκαυσ7α θεραπεύει.* « Exceptæ autem cum adipe igni ambusta sanant. »

Théophraste est le seul parmi les naturalistes anciens qui signale la décortication annuelle et spontanée du platane; les Arabes ni les Latins n'en disent rien. Après avoir parlé de l'influence fâcheuse exercée sur les arbres par l'ablation de certaines parties, il ajoute : Καὶ *γὰρ φλοιοῤῥαγία ἔνια τῶν δένδρων ἐσ7ὶν ὥσπερ καὶ ἡ ἀνδράχνη, καὶ ἡ πλάτανος ὡς δὲ οἴονται, πάλιν ὑποφύει νέος, ὁ δὲ ἔξωθεν ἀποξηραίνεται καὶ ῥήγνυται καὶ αὐτόματος ἀποπίπ7ει.* « La rupture de l'écorce a lieu (spontanément) dans quelques arbres, comme pour l'*andrachné*[1] et le platane. Il en est qui pensent

[1] Ἀνδράχνη a été traduit par Heinsius par *portulaca;* c'est effecti-

qu'une nouvelle écorce se forme en dessous et que par suite l'écorce extérieure se dessèche, se rompt, et tombe spontanément. » (*Hist. Plant.* IV, 18 Heinsius et 15 Schneider.)

Les Arabes, les Grecs et les Latins parlent beaucoup de l'action délétère exercée par les feuilles de platane sur les chauves-souris. Ibn al-Awam nous apprend que « quand il a été pratiqué dans une maison une fumigation avec les feuilles ou les branches vertes du platane, les scarabées, حنافس, s'enfuient; les chauves-souris, خفاش, s'enfuient de même. Son odeur est mortelle pour les vers (ou chenilles) de toute espèce, ceux particulièrement qui prennent naissance dans les plantes potagères, بقول, et les jardins. »

Kazwini dit à l'article du *dolb* que « les scarabées fuient le platane, ce qui fait qu'il est certains oiseaux qui en mettent les feuilles dans leurs nids dans la crainte des scarabées » يهرب منها الخنافس ولذلك بعض الطيور تجعلها في اوكارها مخافة الخنافس. Avicenne dit (*loc. cit.* 158): الخنافس تموت من ورقه, « les scarabées sont frappés de mort par ses feuilles (du platane); » plus loin, Kazwini, à l'article de la chauve-souris : وتهرب من ورق الدلب اذا نزل في مكانها « elle fuit la feuille du platane lorsqu'il en tombe dans son nid. » M. de

vement le sens que reçoit le plus habituellement ce mot; mais ici ce n'est pas le cas; il s'agit évidemment d'un arbre. C'est, comme le dit Sprengel, l'*Arbutus andrachni* Linn. ou arbousier à panicules, connu sous le nom d'*Andrachné* par les jardiniers et les botanistes. (*Hist. rei herb.* I, 90.)

Sacy, comparant ces deux passages, en conclut que le texte de Kazwini et celui d'Avicenne sont fautifs dans l'article du *dolb*, où il aurait fallu lire خفاش, ou خفاشيش au pluriel. Ne peut-on pas répondre que, les deux noms se trouvant dans Ibn al-Awam, il est fort possible que Kazwini ait négligé l'un des deux? M. de Sacy se fonde particulièrement sur l'opinion assez unanime des Grecs et des Latins sur l'effet exercé par la feuille de platane sur la chauve-souris. Pline dit : « Platanus adversatur vespertilionibus. » « Le platane est contraire aux chauves-souris » (XXIV, 29)[1]. Élien, dans son *Histoire des animaux*, I, 37, dit positivement : *Οἱ πελάργοι λυμαινομένας αὐτῶν τὰ ᾠὰ τὰς νυκτερίδας ἀμύνονται πάνυ σοφῶς... πλατάνου φύλλα ἐπιφέρουσι ταῖς καλιαῖς, αἱ δὲ νυκτερίδες, ὅταν αὐτοῖς γειτνιάσωσι ναρκῶσι, καὶ γίνονται λυπεῖν ἀδύνατοι.* « Ciconiæ, ovis suis perniciem molientes vespertiliones sapientissime vindicant, quum platani folia in nidos suos inferunt, ad quæ accedentes vespertiliones, torpore comprehensæ, perniciem adferre non queunt. » La même chose se trouve répétée dans les *Géoponiques* (XV, 1). On lit (XIII, 13, *Περὶ νυκτερίδων*) : *Εἰς τὰς ὁδοὺς κρέμασον φύλλα πλατάνου καὶ οὐκ εἰσελεύσονται.* « In viis publicis pla-

[1] Nous ne comprenons pas comment le traducteur de la collection Panckouke a pu rendre ces trois mots latins par cette périphrase : « Le platane arrête les mauvais effets des chauves-souris. » Rien n'autorise cette interprétation ni dans le texte ni dans aucun commentateur. Pline a seulement voulu rappeler très-sommairement l'action répulsive exercée par les feuilles du platane contre les chauves-souris. Erreur répétée par beaucoup d'auteurs anciens, comme nous le voyons ici.

tani folia suspende et vespertiliones non ingredientur. »

Nous avons vu, au chapitre des *Euphorbiacées*, que dans Ibn Beithar le *dolb* était cité parmi cette famille de plantes; nous nous sommes assez expliqué sur cette question pour ne plus avoir à y revenir.

Ainsi, pour nous résumer, le دلب est donc le *platanus orientalis* Linn. le سپار ou سپنار des Persans, *πλάτανος* des Grecs; la version arabe de Dioscorides porte فلاطانوس وهو الدلب. Bodée de Stapel, dans ses *Commentaires* sur le liv. IV, ch. VII de Théophraste, p. 406, où il parle longuement du platane, dit que les poëtes avaient l'habitude d'employer le mot *πλατάνιστος*, s'appuyant sur l'autorité de Phavarin. On voit ensuite des exemples tirés d'Homère (*Iliade*, II, 310) et de Théocrite (*Idylles*, XVIII, 44).

Nous voyons dans Ibn Beithar que le دلب était confondu avec عشم, qui n'était peut-être qu'un nom local comme صغيرا. Ce mot *aschem*, عشم, n'est expliqué dans les dictionnaires que par ces mots vagues : *arbores quædam*. M. Sontheimer le rend par *platanus*. Nous trouvons dans Castel (*Lex. hept.*) le mot دلب traduit par *populus* et *platanus*. C'est ainsi que le chaldéen דלוב et דולבא est traduit par *castanea* et *platanus*, et le syriaque ܕܘܠܒܐ, *doulbo*, est aussi expliqué des deux manières. M. de Sacy proteste contre l'application du mot *peuplier*, qui en arabe est حور. Il cite ensuite le passage suivant d'Olaüs Celsius : « Qui castaneum reddunt, rabbinos sequuntur quibus nemo fidat in re herbaria. » (Abdal. p. 81, *fin.*) עַרְמוֹן, nom

de l'arbre qui fournissait à Jacob les bâtons noircis qu'il jetait dans les lieux où s'abreuvaient les moutons de Laban (*Genèse*, XXX, 37), est traduit généralement par *platane*, les Septante ont employé le mot πλάτανος. (V. Rosenmüller, *Bibl. Naturgesch.* t. II, 1re part. 267[1].)

Saumaise, dans le *Hyles iatricæ*, p. 81, ch. LXV, dit que c'est par un abus de mot qu'en France on a donné le nom de *platane* à un arbre qui s'éloigne du platane autant que possible; c'est une espèce d'érable à laquelle on aurait imposé le nom de *platane*. Nous pensons que Saumaise a voulu parler de l'*érable plane, acer platanoïdes*, qui n'a avec le platane aucune analogie que par la forme des feuilles.

Pline, dans le ch. V, l. XII, raconte l'origine du platane, la faveur dont il jouissait chez les Romains, qui le recherchaient à cause de la fraîcheur de son ombrage. Bodée de Stapel entre aussi dans de grands détails sur ce sujet (p. 407).

Pline, au ch. VI, nous parle du *chamæ platanus* ou platane nain. Mais en même temps il nous apprend que cet état est la conséquence de la culture et d'une taille souvent répétée, « fit autem et serendi genere et recidendi. » Ce serait donc exactement la même chose que ce qui chez nous arrive pour la

[1] Les anciens lexicographes, Castel, Golius, etc. ont donné le nom de platane des Indes, *platanus Indica*, au *sadj*, ساج; mais c'est à tort, car cet arbre et le platane n'ont aucune affinité entre eux. Aussi cette dénomination a-t-elle été rejetée, et le *sadj* est connu des botanistes sous le nom de *testona, thek, theka*, et vulgairement chêne du Malabar.

charmille, qui est le charme réduit à de petites proportions par une taille fréquente.

LE NOYER.

Le noyer, شجر الجوز, *juglans regia*. Le nom de noix s'applique aussi bien en arabe qu'en grec, en latin et en français à diverses espèces de fruits bien différents entre eux. Le nom de noix est donné en général à tout fruit revêtu d'une écorce dure. Le scholiaste de Nicandre dit, d'après Théophraste, liv. XIV, livre aujourd'hui perdu : Κάρυα δὲ λέγονται ὅσα τὸ ξυλῶδες λέπος ἔχοντα. « On donne le nom de noix à tout fruit qui a une écorce ligneuse » (Bodée de Stapel, p. 225). Nous trouvons chez les botanistes modernes la même définition. Si nous ne lisons pas chez les Arabes cette définition, on peut la conclure du nombre de fruits auxquels on a donné le nom de noix, جوز, et ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'on ne parle pas du noyer proprement dit. Mais il semble que chez les Arabes la forme et la dimension du fruit lui apportaient aussi le nom de جوز, sans avoir égard à l'écorce; ainsi le fruit du cyprès a le nom de جوز السرو; chez les botanistes modernes aussi, on trouve le nom de *noix du cyprès* appliqué au fruit de cet arbre. Chez les Latins également, l'application du mot *nux* est multiple; car si Pline parle de onze espèces de noix, c'est qu'il applique le mot à la noisette, à l'amande, etc.

Ibn al-Awam dit qu'il y a plusieurs espèces de noix, sans en indiquer plus de deux. La première a « le

fruit gros et lisse, avec la coque mince » الاملس الكبير الحبّ الرقيق القشر, cette espèce rappelle la noix *jauge*, à coque tendre, à gros fruit, *nux juglans fructu maximo* Bauh. peut-être aussi la noix mésange à fruit tendre, *nux juglans fructu tenero et fragili putamine* Bauh.

La seconde espèce « a un fruit petit dont la coque est dure, elle est nommée *tarhin* » والترحين وهو الرقيق الحبّ الصلب القشر. Cette espèce peut très-bien être la noix anguleuse produite par le *nux juglans fructu perduro*, noyer à fruit dur, noix anguleuse.

Chez les Grecs, la noix, comme nous l'avons vu, portait le nom générique de *κάρυον*. Dioscorides, pour spécifier la noix commune, *juglans regia* ou *nux juglans*, l'indique sous le nom de *κάρυον βασιλικόν*, comme il donne à l'aveline le nom de *κάρυον Ποντικόν*. Il ajoute aussi que la noix prend le nom de *κάρυον Περσικόν*.

Les *Géoponiques* (X, 73) définissent ainsi les trois espèces de fruits auxquels on applique le nom de *κάρυον*. *Κάρυον οὖν ἐσ͂τὶ βασιλικὸν, τὸ νῦν παρ' ἡμῖν λεγόμενον κάρυον· κάρυον δέ ἐσ͂τι Ποντικὸν, τὸ λεπ͂τοκάρυον. Διὸς βάλανός ἐσ͂τι τὸ κάσ͂τανον.* « Nux quidem igitur regia est quæ simpliciter nux vocatur, nux vero Pontica est quæ avellana appellatur. Jovis glans est castanea. » Ainsi *Διὸς βάλανος* est la châtaigne, tandis que *juglans*, qui en est la traduction, s'applique exclusivement à la noix, chez les Latins et les botanistes modernes. « Lorsqu'elle arriva à la connais-

sance des Romains, dit Luik (*Monde primitif*, t. II, 255), ils lui donnèrent le même nom qu'à la châtaigne, c'est-à-dire de *gland de Jupiter, juglans;* c'est le nom qui lui est communément resté, tandis qu'au contraire il ne sert que rarement à indiquer la châtaigne. »

Théophraste ne traite pas du noyer d'une manière suivie, mais seulement pour le citer à l'appui des principes qu'il avance. Néanmoins il distingue les trois genres : Καρύα Περσική (*Hist. Plant.* III, 6, 2, Schneid.) *καρύα* Εὐβοϊκή (*ib.* V, 6, 1), *καρύα Ἡρακλειωτική* (I, 33) que nous allons voir dans Athénée.

Athénée parle du noyer plus au long, mais c'est surtout au point de vue de l'alimentation et de l'hygiène. Pour lui aussi le nom générique de la noix est *κάρυον*, et il commence son article en posant le principe que nous avons vu plus haut. *Οἱ Ἀττικοὶ καὶ οἱ ἄλλοι συγγραφεῖς κοινῶς πάντα τὰ ἀκρόδρυα κάρυα λέγουσιν.* « Karya et Attici et alii scriptores communi vocabulo fructus omnes operimento duro tectos vocant. » (Lib. II, A. p. 52.) Athénée, partant de ce principe, cite un certain nombre de fruits qui portent le nom de noix[1]. Ainsi, nous trouvons *nuces persicæ seu regiæ*, *κάρυα* Περσικά *seu βασιλικά*, la noix ordinaire, *juglans, regia; κάρυα πλατέα*, *nuces latæ* ou *Sardianæ*, *Σαρδιανά*, ce serait la châtaigne;

[1] Athenæi *Deipnosophistarum* libri XV. Is. Casaubonus recensuit; adjecti sunt ejusd. Casauboni in eumdem scriptorum animadvers. lib. XV. Addita est et Jac. Dalechampii, Cadomensis, lat. interpretatio, cum not. marg. Hier. Comelin, 1597, in-fol.

Μοσ7ηνὰ κάρυα, *Mostenæ nuces*, qui, suivant le commentateur, serait la noix à écorce très-dure et très-ligneuse « quibus putamen valde lignatum et durum est. » Ce serait la noix anguleuse, « nux juglans fructu perduro. Κάρυα Ποντικὰ ἀλόπιμα τινὲς ὀνομάζουσι, nuces ponticæ quas alopima quidam nominant. » C'est la noisette, *nux avellana* ou *corylus avellana* Linn. nommée aussi Ἡρακλειωτική dans Théophraste (I, 3, 3, Schneid. et I, 95, Cas.). Athénée en parle aussi sous ce nom (II, p. 52). Les avelines portent encore le nom de λεπ7οκάρυα « quasi tenues nuces » (Diosc. I, 149). Hippocrate leur donne encore le nom de κάρυα Θάσια (*Morb.* III, 49). Ἀμυγδάλη, nommée par les habitants de la Laconie μουκήρη, c'est l'amandier ordinaire, *amygdalus communis* Linn. لوز des Arabes. Athénée s'en occupe beaucoup ; pour nous, nous y reviendrons dans un article spécial. Καρύα Εὐβοϊκή. C'est, dans Théophraste et Athénée, le nom de la châtaigne que Dioscorides nomme κάσ7ανα ou Σαρδιαναὶ βάλανοι (I, 145), *fagus castanea* ou *castanea vulgaris*.

Pline parle de neuf espèces de noix, mais il prend le nom dans le sens le plus large, car nous voyons au chapitre xxv qu'il y comprend les châtaignes : « Nuces vocamus et castaneæ. »

La description qu'on lit de la noix dans le chapitre xxiv est précise et ne laisse rien à désirer . . . « Gemino protectis operimento pulvinati primum calycis mox lignei putaminis. . . . . » « Protégée par une double enveloppe, la première molle, puis une coque ligneuse. » La distinction des espèces est indiquée de

cette manière : « Sola differentia generum in putamine duro fragilive et tenui et crasso, loculoso et simplici. Solum hoc pomum natura compactili operimento clausit, namque sunt bifidæ carinæ, nucleorumque alia quadripartita distinctio, lignea intercursante membrana. » « La seule différence entre les espèces est dans la coque (qui peut être) dure ou fragile, mince ou épaisse, à compartiments ou simple. Ce fruit est le seul que la nature ait enfermé dans une enveloppe formée (de deux pièces) assemblées qui ont la forme de barques. L'amande (*nucleus*) est chez les unes partagée en quatre avec une membrane ligneuse interposée. »

Immédiatement après, vient l'histoire de la noisette ou aveline amenée par une transition toute naturelle qui se rattache à ce qui précède. Les espèces de noix dont il vient d'être question ne sont pas d'une seule pièce, tandis que les noix dites *Abellinæ*, du nom du pays qui les fournit, sont ainsi. « Cæteris quidquid est, solidum est, ut in avellanis, in ipso nucum genere quas antea Abellinas patriæ nomine appellabant. » Continuant ensuite, l'auteur nous apprend qu'elles vinrent du Pont dans l'Asie et en Grèce, ce qui leur fit donner le nom de *noix pontiques*. Un léger duvet les protége, mais la coque et l'amande sont rondes et d'une seule pièce. « In Asiam, Græciamque e Ponto venere et ideo Ponticæ nuces vocantur. Has quoque mollis protegit barba, sed putamini nucleisque solida rotunditas inest. »

Pline nous parle ensuite de l'amande, de ses variétés, et il arrive même à mentionner les *pistaches*.

Macrobe indique aussi plusieurs espèces de noix (*Macrob. opera*, *Saturnales*, lib. II, p. 401 et suiv.).

Les noix jouaient leur rôle chez les Latins dans les noces. Pline donne quelques explications à cet égard; Virgile en parle (*Égl.* VIII, 30): «Sparge marite nuces.» Bodée de Stapel s'étend longuement sur ce sujet que nous croyons devoir seulement indiquer sans entrer dans des détails.

Le noyer est cité dans le *Cantique des Cantiques*, VI, 10, sous le nom de אגוז, *egoz*, qui nous rappelle facilement le جوز des Arabes précédé d'un *hé* épenthétique. La version arabe porte جوز, la Vulgate dit *nucum*, génitif pluriel, et la version des Septante κάρυα. Ainsi il ne peut y avoir de doute sur l'interprétation.

Maintenant, s'il nous est permis de revenir sur la rédaction de l'article d'Ibn al-Awam, nous avouerons ne pas bien comprendre qu'en parlant de la culture il mentionne la décortication «de l'arbre, particulièrement des racines, sans y rien laisser de l'écorce qui se gâterait et ferait gâter l'arbre. Au bout de six à huit ans, l'arbre a donné de nouvelles racines et des pousses magnifiques.» وصفة تقشيره ان تقطع العروق التى تقشر فى ساق الشجر ولا يبقى من العرق شى لان ذلك الباق يفسد من اجله واذا انقضى قطعه انبعث انبعاثا حسنا. «Ces écorces ainsi enlevées doivent être utilisées, car on les fait sécher après les avoir

bien ouvertes, puis en les disposant à l'ombre des bâtiments, etc. » واما صفة العمل فى تيبيس قشرها المذكور فيفتح وتعلق فى ظل البيوت الخ. « Les meilleures écorces[1] sont celles qu'on enlève à l'automne ou au commencement du printemps, etc. » وافضل القشور ما قشر فى الخريف وفى اول الربيع الخ. Nous cherchons à nous rendre compte de cette décortication du noyer, sans pouvoir trouver un motif plausible, car tout arbre de cette famille traité de la sorte périrait infailliblement. Nous pensons donc qu'il doit y avoir ici un désordre comme on en trouve souvent chez les auteurs arabes, et chez Ibn al-Awam lui-même, par la citation du texte d'un article étranger, corrompu par les copistes. Ainsi nous croyons qu'il s'agit ici de la décortication du chêne-liége, car les écorces, après leur ablation, sont traitées de la manière indiquée ici, et la décortication est aussi indiquée aux mêmes époques qu'ici. Le chêne-liége se trouve dans les parties méridionales de l'Europe, en Espagne, en Provence, etc.

LE NOISETIER.

Nous avons vu au chapitre du noyer qu'il y était

[1] Le texte porte افضل الشواك, littéralement *les meilleures épines*, ce qui ne donne pas un sens raisonnable. Banqueri, comme nous, a compris que le mot n'était pas admissible; il l'a indiqué et, comme nous aussi, il a pensé qu'il s'agissait du chêne-liége dont l'écorce en espagnol est dite *corcho*. Dans notre incertitude, nous avons admis comme correction le mot قشور que semble indiquer l'article; alors il faut traduire par *écorces* et non pas *rouleaux d'écorces*, comme nous l'avions fait dans notre incertitude.

beaucoup parlé de la noisette sous le nom de *nux Pontica* ou de *κάρυον Ποντικόν*. Dans Ibn el-Awam, nous trouvons quatre noms : بندق, qui est le nom le plus vulgaire; جلوز, qui, suivant notre auteur, est le nom arabe الجلوز بالعربية; on rencontre aussi les noms de نارجيل et de فوفل = وقيل انه النارجيل وقيل انه الفوفل [1]. Il nous serait difficile de décider si ces noms sont appliqués à la noisette dans diverses régions, car nous avons des exemples qui prouvent que le même végétal a une dénomination différente dans plusieurs pays; ou bien est-ce par suite de quelque erreur que ces mots sont groupés ici? En effet, نارجيل, qui est le جوز الهند nommé aussi الرانج, est la noix de coco, fruit du *coccos nucifera* Linn. qu'il ne faut pas confondre avec le بندق الهند, *avellana Indica*. فوفل est la noix de bétel, *areca catechu* Linn. Sprengel (*Hist. rei herb.* I, 261) voit dans la بندق d'Avicenne (I, 147) le *guilandia bondus* Linn. le bondus ordinaire. Nous ne discuterons pas ici cette interprétation, car, pour nous, ce nom de *bondus* ne peut, dans Ibn al-Awam, s'entendre autrement que des noisetiers, *nux Pontica* de Pline, *κάρυον Ποντικόν* de Dioscorides [2].

[1] Le texte d'Ibn al-Awam porte فوقل, *foqal*, leçon que nous avons suivie dans notre traduction; mais ici nous croyons devoir lire فوفل, qui est le nom qu'on trouve généralement partout; cependant on trouve dans Castel, *Lex. hept.* فوقل, qu'il traduit par *fructus herbæ Indicæ similis nucis moschatæ*, sans autre indication.

[2] M. Sontheimer, sans doute pour concilier les deux idées, admet les deux noms *nux avellana* et *guilandia bondus*. La version arabe de Dioscorides porte الجلوز.

Ibn al-Awam indique quatre espèces différentes qui appartiennent à ce genre : الاملبس, celle qui est lisse, الترجبى, البعزور = المصدى, noms qui ne se voient point ailleurs. S'agirait-il ici des quatre espèces principales aujourd'hui connues : la noisette franche ou des bois, *coryllus avellana;* l'aveline longue blanche, l'aveline rouge longue, enfin la grosse noisette ronde, *coryllus avellana maxima?* Nous n'oserions l'affirmer.

Théophraste, après avoir très-sommairement décrit le noisetier, *ἡ Ἡρακλειωτικὴ καρύα*, dont « la feuille dentée en scie ressemble à celle de l'aulne, mais est plus large : » *Φύλλον κεχαραγμένον δὲ ἀμφοῖν, ὁμοιοτάτον τῷ τῆς κλήθρας πλὴν πλατύτερον.* « Les fruits du noisetier constituent deux espèces; l'une est ronde et l'autre est longue : » *αἱ μὲν γὰρ σΊρόγγυλον, αἱ δὲ πρόμακρον φέρουσι τὸ κάρυον* (*Hist. Plant.* III, 15). Sprengel dit au sujet de cette indication : « Coryllus avellana et tubulosa Wild. distinguuntur. Esse enim quæ rotundam, et aliam quæ oblongam nucem ferat. » (*Hist. rei. herb.* I, 103.) Pline (XV, 24) parle des *avellanæ galbæ* et *Prænestinæ.* La valeur du mot *avellanæ* ne présente aucun doute, c'est le fruit du *corylus avellana* ordinaire, sans doute; *Prænestinæ,* ces noix de Préneste, sont, suivant M. Fée, les noisettes. Ici se trouve le mot *galbæ*, qui, suivant d'autres, devrait être lu *colvæ*, comme dans Macrobe, ce qui changerait complétement le sens, puisque le mot générique deviendrait une épithète rattachée à *Prænestinæ.* Il faudrait traduire

les *noisettes de Préneste à fruits glabres*, et ce mot formerait opposition au *mollis barba* que nous avons vu plus haut. (Voir les notes de M. Fée sur ce chapitre de Pline, trad. Panck. t. X, p. 498, et suiv.) M. Fée voit aussi dans les avelines rondes citées par Pline au commencement de l'article le fruit du *corylus avellana maxima*. Peut-être pourrait-on voir plutôt l'indication générale de la forme générique ronde sans se préoccuper de la grosseur.

Nous avons vu précédemment qu'Athénée avait parlé de la noisette sous le nom de *καρύα Ἡρακλειωτική*; mais, comme pour la noix, il s'en occupe surtout au point de vue alimentaire.

Macrobe définit la noisette d'une manière très-précise : « Nux hæc avellana seu Prænestina, quæ est eadem ex arbore, est quæ dicitur *corylos* de qua Virgilius dicit : Corylum sere (*Georg*. II, 299). Hanc autem Græci Ponticam vocant (*Saturn*. II, 14). »

L'AMANDIER, اللوز.

لوز, la signification de ce mot n'est point douteuse; c'est l'amande, ou l'amandier lui-même, *amygdalus communis* Linn. *ἀμυγδαλῆ* Théophr. (*Hist. Pl.* I, 11, 3, Schn.), Dioscorides (I, 176), *amygdala* des Latins.

Ibn al-Awam parle de l'amande douce et de l'amande amère. Il commence par mentionner « une amande grosse et une petite, douce et du volume d'une pistache, qui toutes se cultivent de la même manière, »
منه جليل حلو ودقيق فى قدر الفستق والعمل فى كلها سوا.

Plus loin il est question de l'amande amère, وامّا المرّ.
Nous trouvons donc ici l'amandier à gros fruits doux, et l'amandier à petits fruits doux, et enfin l'amandier à fruits amers, espèces aujourd'hui connues. Nous ne voyons pas la distinction entre l'espèce à coque dure et l'espèce à coque tendre, mais les Arabes durent la connaître; le *Traité abrégé d'agriculture* (n° 884 S. 4, fol. 54) parle des moyens de l'obtenir. Kazwini le dit aussi d'une manière bien claire : اذا اردت ان ينفرك اللوز على يدك فليعمل فى الجوز كما ذكرنا فى الجوز « quand vous voudrez que l'amande se brise sous les doigts, opérez sur l'arbre comme nous avons prescrit pour le noyer. » Vient ensuite un autre procédé qui est un de ces moyens bizarres si fréquents dans les anciens auteurs.

Dioscorides parle de l'amande amère, *ἀμυγδαλὴ πικρά*, et de l'amande douce et comestible, *ἀμυγδαλὴ γλυκεῖα καὶ ἐδώδιμος* (I, 176).

L'amande, dans les *Géoponiques*, porte le nom de *Θάσια* (X, 57). Bodée de Stapel dit : « Thasia nux dicitur *ἀπὸ τοῦ θᾶσσον τῷ ἄνθει προϊέναι*, quod cito floreat » (p. 202 B *ad fin.*). M. Fée cite d'après Galien *Θάσια πικρά*, *amygdala amara*. (Not. sur le liv. XV, c. XXIV.)

Macrobe nous apprend aussi que *nux Thasia* et *nux Græca* sont deux noms de l'amande : « Nux Græca hæc est quæ et amygdala dicitur. Sed Thasia eadem nux vocatur. » (*Saturn.* II, 14.) Pline semble faire de la *nux Græca* une espèce distincte de celle dite *Thasia.*

Il parle de la noix qu'on appelle *grecque* et qui reste dans le genre *juglans*, noyer; M. Fée y verrait une noix d'une forme spéciale ou celle du noyer à gros fruit, *nux juglans, fructu maximo*, commune en Grèce et nommée *noix jauge*. Mais rien ne confirme cette conjecture; Caton (*De re rust.* VIII) fait de la *nux Græca* une *avellana* à la suite de laquelle vient la *Prænestina*. Columelle lui aussi distingue la *nux Græca* de l'*avellana* (*De re rust.* V, 10, 3).

Pline nous ramène sur les « amandes de Thasos et d'Albe, qui sont deux espèces de tarentines, très-grosses, très-allongées, mais différentes par leur coquille tendre chez l'une et dure chez l'autre. » « Nuces Thasiæ et Albenses celebrantur, et Tarentinarum duo genera : fragili putamine, ac duro; » mais il les applique à deux espèces d'*avellanæ* très-grosses et nullement rondes, *amplissimæ et minime rotundæ*. Ce sont donc des avelines longues.

L'amandier, en hébreu, porte deux noms: לוז, *Genèse*, XXX, 37, et שקד, *Jérémie*, II, 11, et au pluriel שקדים, *Genèse*, XLIII, 11. La Vulgate traduit constamment par *amygdalæ*. C'est ainsi que l'entendent aussi la majeure partie des rabbins et commentateurs. (V. Gesen. *Thes. ling. Hebr. et Chald.* verbo לוז et שקד. Rosenmüller, *Biblische Naturgesch.* Ire part. p. 263.)

LE CHÂTAIGNIER.

Le châtaignier, *castanea vulgaris* Lamark, *fagus castanea* Linn. Cet arbre dut être remarqué dès l'an-

tiquité la plus reculée, puisque avec le gland il servit à l'alimentation des premiers hommes, et aujourd'hui encore de nombreuses populations s'en nourrissent. Les Grecs l'eurent en telle considération qu'ils lui avaient donné le nom de *gland de Jupiter*, *Διὸς βάλανος*, et les Arabes celui de *gland du roi*.

Les Arabes, d'après Ibn al-Awam, appliquaient au châtaignier les noms suivants : شاه , شجر القسطل , قسطون , بلوط. Cet auteur en distingue trois espèces : « une à gros fruits, connue sous le nom de *amlissi;* une petite, connue sous le nom de *bardji;* une autre dont l'écorce légère en contact avec la pulpe se détache facilement, sans qu'il soit besoin de recourir à la torréfaction » هو اصناف منه المفرطح المعروف بالامليسى ومنه الصغير معروف بالبرجي ومنه ما يتقشّر قشره الرقيق الملاصق بطعمه دون نا [1].

Cette première espèce, qui est grosse, peut très-bien être notre gros marron, et la seconde, qui est petite, serait la châtaigne, qui est moins grosse. Quant à la troisième, dont la peau intérieure se détache si facilement, nous avouons ne pas la connaître.

[1] Il est difficile de se rendre compte de la valeur des deux mots أمليسى et برجي. أمليسى a pour racine ملس, qui a le sens de *mollis, glaber fuit.* أمليسى, dans le dictionnaire de Castel, est rendu par : « Silvestre aut intus vacuum malum punicum. » On ne peut cependant penser à la châtaigne sauvage, qui est ordinairement la plus petite. Quant au mot برجي, qui est certainement, comme le premier, un nom local, il n'est pas plus facile à expliquer.

Les Arabes, comme les Latins, ont comparé l'écorce extérieure de la châtaigne au hérisson. الثمرة التى فى وسط القشر التى تسمى القنافذ « le fruit qui est au centre de l'écorce qu'on nomme le hérisson. » Pline dit positivement : « Armatum iis echinato calyce vallum quod inchoatum glandibus. » « Armé d'une enveloppe garnie de pointes comme un hérisson, et qui est restée à l'état rudimentaire dans le chêne. » (Plin. XV, 25.)

Théophraste se contente de dire que la châtaigne est couverte d'uneenveloppe coriacée, *τὰ δὲ δέρμασιν, ὥσπερ τὸ Εὐϐοϊκόν* (*Hist. Plant.* I, II, Schn.[1]), sans parler aucunement des pointes dont elle est hérissée.

Ibn Beithar réunit le chapitre de la châtaigne à celui du gland. Après s'être entendu sur les différentes espèces du gland, بلوط, il continue : واجود منه الشاه بلوط « la meilleure est le gland du roi » (fol. 70 r°, manusc. Bibl. imp. 1023). Quelques lignes plus bas, nous trouvons groupés ensemble tous les noms de la châtaigne. وامّا ما يقال له صردانيا وتسمّيه بعضهم لوبيما وتسميه بعضهم ديوس بالانوس وتسميه قسطانيا وهو الشاه بلوط « quant à celui (le grand) auquel les uns donnent le nom de *sardinia*, d'autres celui de *loupima*, d'autres celui de *gland de Jupiter* et d'autres celui de

[1] Ce passage se lit d'une manière très-différente dans Théophraste, édition de Casaubon, I, 18 : *τὰ μὲν δερματικοῖς, ὥσπερ ἡ βάλανος καὶ τὸ Εὐϐοϊκόν*. C'est ainsi que le cite Bodée de Stapel dans son Commentaire sur le chap. x du livre III, Cas.

castanea (châtaigne), c'est le gland royal, la châtaigne [1]. »

Avicenne ne nous apprend rien de neuf sur le châtaignier, dont il ne s'occupe guère qu'au point de vue médical (I, 148). Kazwini, qui, lui aussi, ne s'occupe guère du châtaignier qu'au même point de vue, ne nous apporte en fait de nouveau que les lieux où, suivant lui, on le trouve, c'est-à-dire la Syrie et souvent dans l'Arran [2], الشاه بلوط بالشام وربّما يوجد بارض الارّان.

Maintenant, revenant aux Grecs, nous voyons que Dioscorides consacre au châtaignier un chapitre très-court qui nous rappelle ses divers noms en grec. Αἱ δὲ Σαρδιαναὶ βάλανοι ἅς τινες λόπιμα ἢ κάσΊανα λέγουσιν, ἢ μότα, ἢ Διὸς βαλάνους. « De castaneis. Sardianæ glandes quos aliqui lopima, castaneas, amota aut Jovis glandes appellant. » Cette phrase paraît avoir été reproduite littéralement dans le passage d'Ibn Beithar cité plus haut. Il parle ensuite de la pellicule qui s'applique immédiatement sur le fruit : Οἱ μεταξὺ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ λέπους Φλοίοι « tunicæ quæ putamen et carnem intercursant » (I, 107).

[1] Ce passage est la traduction littérale des premières lignes de l'article de Dioscorides que nous allons voir bientôt. L'auteur arabe a oublié le mot *mota* qui précède *lopima*. Le texte de notre manuscrit arabe est très-fautif, nous nous sommes aidé du texte grec.

[2] Arran, ارّان ; on lit dans Aboulféda : اران وهو اقليم مشهور يتاخم اذربيجان (Aboulf.é dit. Reiske, ٣٨٩). « L'Arran est un climat connu limitrophe de l'Aderbidjân. » Suivant Castel, l'Arran est le nom d'une région dans l'Aderbidjân.

On lit dans Athénée une citation d'Agelochus qui appelle les châtaignes *amota*. Ἀγέλοχος δὲ ἄμωτα καλεῖ τὰ κασlάνεια[1] (*Deipn.* l. II, p. 54). Il rappelle aussi ailleurs les noms de *lopimus et nux Euboica*, λόπιμον κάρυόν τε Εὐβοέεις, βάλανον δὲ μετεξέτεροι καλέσαντο. « Lopimum ac nucem Euboici, alii vero glandem nominarunt. »

Théophraste donne habituellement à la châtaigne le nom de καρύα Εὐβοϊκή, mais on trouve encore, une seule fois il est vrai, κασlαναϊκὸν κάρυον quand il compare l'écorce du lotos à celle de la châtaigne. Ἐμφερὴς τῷ κασlαναϊκῷ καρύῳ (*Hist. Plant.* IV, 8, 11, éd. Schneider.).

Nous avons vu que Pline donne la description exacte de l'écorce de la châtaigne, il ajoute que trois amandes sont contenues dans la même enveloppe « trini quibusdam partus ex uno calyce » (XV, 25). Il donne ensuite les noms de dix-huit espèces distinctes que nous ne croyons pas devoir rappeler ici. Nous en excepterons l'espèce sardienne, qui a fourni l'occasion de dire qu'elle venait de Sardes et que c'est par ce motif que les Grecs l'appelèrent gland de Sardes, et qu'ensuite l'excellente qualité obtenue par la culture lui fit donner le nom de gland de Jupiter. « Sardibus eæ provenere primum. Ideo apud Græcos Sardianos balanos appellant : nam Dios balanum postea imposuere excellentioribus satu factis » (*loc. cit.*).

[1] Ἄμωτα est le nom que nous trouvons écrit μότα dans Dioscorides et qui manque dans Ibn-Beithar.

Le nom de *castanea* viendrait, suivant Nicandre (*Alexipharmaca*, v. 268-272), de ce qu'elle croît sur le terrain de Castanis qui, suivant le Scholiaste, est une ville de la Thessalie ou du Pont. Hérodote et Strabon mentionnent la ville de *Casthania* qui peut aussi en être la patrie. Κασθανιὴ πόλις (Hérodote, VII, *Polymnia*, Henr. Steph. p. 506). Κασθανία κώμη (Strab. IX, p. 305, Casaub.). Voir Link, *Monde primitif*, trad. II, 255.

L'annotateur de Pline (éd. Panck.), s'appuyant sur Sprengel (*Hist. rei herb.* 16), a cru trouver le châtaignier dans l'hébreu תדהר (*Isaïe*, XLI, 19, et LX, 13). Mais cette opinion n'est nullement fondée, on ne la trouve adoptée ni citée dans aucune traduction ni dans aucun commentaire. La version grecque admet πεύκη, qui est le *pinus picea*, comme l'a établi Sprengel lui-même pour la *Flora Homerica*, p. 27, et dans son chapitre sur Théophraste, p. 205. Cette interprétation est adoptée par Rosenmüller (*Biblische Pflanzenreich*, p. 295). Cahen traduit par *pin*, Castel (*Lex. hept.*) donne *sapinus*, la version arabe porte ارز, cèdre; suivant M. l'abbé Bargès c'est un cyprès. Gesenius, dans son *Thesaurus ling. Hebr. et Chald.* émet beaucoup de doutes, il dit que c'est un arbre qui croît sur le Liban. Il cite la version chaldaïque où on lit מרנין, dont le sens primitif est *baculus*, *scipio*, etc. et qu'ensuite on a traduit par *ulmus*. (V. Cast. *Lex. hept.* verbo מרן.) Enfin Gesenius termine son article en exprimant des doutes sur la véritable signification du mot תדהר. Néanmoins il

nous semble qu'il s'agit d'un conifère dont l'espèce ne peut être reconnue; mais nous ne pensons point qu'on puisse s'arrêter au châtaignier.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 DÉCEMBRE 1869.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Adolphe Régnier, vice-président,

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

M. l'abbé Paul Perny présente à la Société son *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* (Paris, 1869) et de ses *Proverbes chinois* (Paris, 1869) deux exemplaires.

M. le secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres écrit à la Société pour lui annoncer que l'Académie accorde à la Société un exemplaire des *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun* (texte arabe et traduction).

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Textor de Ravisi, percepteur des contributions directes à Bohain (Aisne), présenté par MM. Zotenberg et Foucaux;

Ernest Leroux, présenté par MM. Pauthier et Garrez;

Léopold Favre, élève de l'école pratique des hautes études, présenté par MM. Hauvette-Besnault et Bergaigne.

M. Barbier de Meynard propose à la Société, pour sa bibliothèque, un exemplaire de l'édition de Sadi, faite à Bombay, 1851 (lithographiée), en échange de deux ouvrages de Farès esch-Schidiak, qui se trouvent en double dans la bibliothèque de la Société. Cet échange est autorisé.

M. Barbier de Meynard insiste sur ce que de pareils échanges pourraient avoir d'utile, et demande s'il ne serait pas opportun de publier dans le Journal une liste des doubles de la bibliothèque. Cette proposition est renvoyée à la commission du Journal.

M. Barbier de Meynard annonce à la Société que le manuscrit du sixième volume des Prairies d'or de Maçoudi est livré à l'Imprimerie. Il espère que l'Imprimerie pourra commencer dans le premier mois de 1870.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Journal des Savants,* novembre 1869, in-4°.

Par la Société. *Transactions of the American philosophical Society,* vol. XIII, new series, Philadelphia, 1869, in-4°.

Par la Société. *Proceedings of the American philosophical Society,* vol. XI, janvier-juin 1869, in-8°.

Par l'auteur. *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée,* par Paul Perny, de la congrégation des Missions étrangères, Paris, 1869, in-4°.

Par l'auteur. *Proverbes chinois* recueillis et mis en ordre par Paul Perny, de la congrégation des Missions étrangères, Paris, 1869, in-12.

Par l'auteur. *Abbozzo di un catalogo di Manuscritti arabici della Lucchesiana* offerto all' illustre municipio di Girgenti da M. Amari, in-4°, lithogr.

Par l'auteur. *Om Gravhie* huori mere end eet Kammer og mere end een Urne er forefundenaf. C. A. Holmboe (extrait des *Vidensk. Selsk. Forhandlinger,* 1867, br. in-8° (sur des tertres sépulcraux contenant plusieurs cellules). Copenhague.

Par l'auteur. *Om ni Tallet* (le nombre 9) af C. A. Holmboe (extr. des *V. S. Forh.* 1867), br. in-8°. Copenhague.

— *Om det ældne russiske Vægh system*, af C. A. Holmboe (sur l'ancien système pondéral russe) (extr. des *V. S. Forh.* 1867), in-8°. Copenhague.

— *Flaghougen paa karmoen og de buddhistiske Topes i Asien*, af C. A. Holmboe, *med en lithogr. planche* (série de niches de quelques topes bouddhiques en Asie), br. in-8°. Copenhague.

Par échange. Œuvres complètes de Saadi, Bombay, 1851, gr. in-8°.

NOTICES SUR QUELQUES IMPRIMÉS ARABES DE TUNIS.

C'est une bonne fortune pour les orientalistes européens quand une occasion favorable leur fait connaître les publications orientales de leurs confrères les orientalistes orientaux. L'imprimerie de Tunis a, dans ces dernières années, suivi, de bien loin, il est vrai, le grand mouvement qui se continue avec tant d'activité à Boulâḳ; j'ai eu récemment l'occasion d'examiner sept ouvrages sortis de ses presses et dont les exemplaires ne paraissent avoir été répandus parmi nous qu'en fort petit nombre. Ce sont :

1° Le premier volume d'un dictionnaire arabe intitulé :

سرّ الليالى فى القلب والابدال

« Le secret des nuits sur le changement et la transposition des lettres. » Ce premier volume comprend tous les mots où entrent les consonnes *alif*, *bâ*, *tâ*, *thâ* et *djîm*, soit comme premier, soit comme deuxième, soit comme troisième radical. Toutes les combinaisons possibles pour une série de deux lettres placée en tête du paragraphe sont successivement examinées. La composition du livre serait la même que celle du *Djamhara* d'Ibn Doraid, si celui-ci ne s'attachait à la trilitéralité,

tandis que l'auteur du nouveau dictionnaire, Aḥmad Fâris, surnommé Schîdiyâḳ[1], prend comme base de son système des complexes bilitères. Grand in-4°, 609 pages. L'impression a été terminée dans le premier quart de dhoû 'lḳa'da de l'année 1284 de l'hégire (février 1868 ap. J. C.).

2° كتاب الرحلة الموسومة بالواسطة الى معرفة مالطة وكشف المخبا عن فنون اوربا

« Histoire de voyages, intitulée : Les moyens pour connaître Malte et la découverte du secret qui couvre les pays de l'Europe, » également par le schaikh Fâris Schîdiyâḳ. In-8°, 386 pages. L'impression a été terminée en schawwâl de l'année 1283 de l'hégire (février 1867 ap. J. C.)[2].

3° حاشية سيدى حسن الشريف على شرح قطر الندا

« Gloses de Sayyidî Ḥassan eschscharîf sur le commentaire du *Ḳaṭr ennidâ.* » Le titre entier de l'ouvrage grammatical, qui est ici l'objet d'un commentaire et d'un supercommentaire, est قطر الندا وبلّ الصدا « Les gouttes de pluie et l'arrosement grâce à la fontaine ; » et l'auteur est Aboû 'Abd Allah Moḥammad ben Yoûsouf *Ibn Hischâm*, mort en 762 de l'hégire (1360-1361 ap. J. C.), qui a également composé le commentaire sur son propre livre[3]. Le glossateur se nomme Sayyidî Ḥassan ben Sayyidî 'Abd elkabîr eschscharîf. In-8°, 375 pages, daté de dhoû 'lḥidjdja 1281 de l'hégire (avril 1865 ap. J. C.).

4° الموطّأ للامام مالك بن انس رضه

[1] C'est le même schaikh qui a publié avec notre confrère M. Dugat une grammaire française à l'usage des Arabes (Paris, 1854) et qui a déjà raconté ses voyages dans un beau volume arabe imprimé à Paris en 1855.

[2] Ces deux premiers ouvrages ont été offerts à la Société. (Voir le *Journal asiatique* de l'année dernière, I, p. 487.)

[3] Cf. Ḥâdjî Khalîfa, *Dictionnaire bibliographique*, n° 9541.

« Le livre bien disposé, par l'imâm Mâlik ben Ouns. » Si en effet le volume contenait ce précieux recueil de traditions composé dans la seconde moitié du IIe siècle de l'hégire, on ne saurait assez louer la préférence accordée à un tel livre pour en faire l'objet d'une édition. Malgré les promesses du titre, nous avons évidemment sous les yeux un ouvrage plus moderne, mais auquel je n'oserais, sans un examen plus approfondi, assigner de date exacte. In-4°, 408 pages. Imprimé en 1280 de l'hégire (1863-1864 ap. J. C.).

5° كتاب واسطة السلوك فى سياسة الملوك

« Livre intitulé : Les procédés que les rois doivent employer pour bien marcher dans la politique. » L'auteur n'est pas un penseur qui a réfléchi sur les destinées des gouvernements avec le désintéressement et l'inexpérience du philosophe, c'est un sultan de Tlemcen, « l'émir des Musulmans, » Moûsâ ben Yoûsouf Aboû Ḥamw, un des Banoû Zayyân. In-8°, 175 pages. Imprimé en 1279 de l'hégire (1862-1863 ap. J. C.).

6° سلوان المطاع فى عدوان الاتباع

« L'eau, par laquelle Allâh console de l'inimitié des compagnons, » par Aboû Hâschim Moḥammad ben Moḥammad, connu sous le nom d'Ibn Ṭhafar. C'est le même ouvrage dont M. Amari a publié le texte arabe à Florence et une traduction anglaise à Londres (1851). In-8°, 102 pages. L'impression est de 1279 de l'hégire (1862-1863 ap. J. C.).

7° نظيرة عنوان الشرف

« Celui qui attire les regards sur le *'Onwân eschscharaf* (le titre de noblesse). » Le *'Onwân eschscharaf elwâfî* est un ouvrage d'Ibn Moḳrî[1], qui a servi de modèle à l'auteur de notre livre 'Abd Allah 'Iwassâf Efendî. Voici en quoi consiste le tour de

[1] Cf. Ḥâdjî Khalîfa, *Dictionnaire bibliographique*, n° 8894. Cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque impériale, A. F. n° 1391.

force accompli : l'ensemble est un traité de jurisprudence; mais, si on lit de haut en bas, comme on ferait d'un ouvrage chinois, les mots contenus dans six colonnes étroites, on a six opuscules, quatre manuels de philosophie, de logique, de rhétorique et de grammaire et deux anecdotes en persan et en turc. Ces deux dernières colonnes nous fournissent des exemples d'une gymnastique littéraire vraiment prodigieuse. C'est avec des bribes de mots arabes, qui dans leur entier font partie du traité juridique, que l'on a pu composer ces morceaux écrits en persan et en turc. C'est l'art du calembour et de l'à-peu-près poussé au dernier point. In-8°; onze tableaux, chacun de deux pages. Imprimé en 1279 de l'hégire (1862-1863 ap. J. C.). — H. D.

LA STÈLE DE MÊSCHA [1].

Tous les amateurs de l'antiquité biblique accueilleront avec transport le monument découvert par M. Ganneau, mais ils regretteront en même temps qu'une inscription, conservée miraculeusement intacte pendant près de trois mille ans, ait été mutilée et brisée par ces puînés des Vandales auxquels appartient le désert, au moment même où elle allait être livrée à la science. Il est triste de se voir réduit aux conjectures lorsque, sans quelques coups de pioche, la certitude pouvait être acquise. Cependant, pour que la vérité puisse être reconnue, il est important que tous ceux qui étudieront la stèle apportent sans retard leur contingent de lumière sur les portions qu'ils croient avoir reconnues et expliquées. Ces courtes notes qui vont suivre, et qui ont été écrites après un premier examen, n'ont d'autre but ni d'autre prétention.

Les anciens rabbins avaient la tradition que Kemosch était représenté sous la forme d'une pierre noire. C'est la couleur

[1] *La stèle de Mesa, roi de Moab, 896 av. J. C.* Lettre à M. de Vogüé, par Ch. Clermont-Ganneau, drogman-chancelier du consulat français à Jérusalem, Paris, 1870.

de notre monument, et celle des pierres, en général, que les voyageurs ont vues dans la Pérée[1].

A la 1re ligne je suppose בן avant מֶלֶךְ, « Moi, Mêscha, fils de Kemosch, fils du roi Jibni. » Fils de Kemosch est pour le roi un titre honorifique (cf. διογενής), comme les Moabites s'appellent « peuple de Kemosch » (*Nombres*, xxi, 29). *Iibni*, formé comme le nom contemporain *Tibni* (I *Rois*, xvi, 22), comme *Iibniyah*[2] (I *Chron.* ix, 8), et de la même racine que *Tabnit* sur l'inscription d'Aschmoun'azar, est le nom du vrai père de Mêscha.

Ligne 3. Nous reviendrons plus bas sur le mot קרחה.

Ligne 4. Nous complétons : כי הֹשִׁעַנִי מִכָּל־הַלֹ[חֲצִים אֹתִי וְנִקַּמְתִּי] בְּכָל שֹׂנְאָי, « car il m'a sauvé de tous ceux qui m'opprimaient, et je me suis vengé de tous mes ennemis. » Le nom qui manque pouvait être אֹוְיְבַי, צֹרְרַי, לֹחֲצַי; je préfère cette dernière racine à cause du *lamed* qu'on a marqué. — Le *bét*, précédant le second *kol*, m'a suggéré le verbe que je suppose. Cependant ואמשל, « et je régnais, » ou ואראה, « et je puis voir avec indifférence » (cf. *Ps.* cxviii, 7), seraient encore possibles, parce qu'ils se construisent avec *bét*.

Ligne 5. Le *yod* pourrait être la dernière lettre de עמרי, *Omri*, qui est encore mentionné ligne 7. On lisait peut-être ..... בָּא עמרי, « 'Omri, le roi d'Israël, vint, etc. » Mêscha raconte les revers de sa nation avant la victoire qu'il a remportée. Je lis : ויענו את מאב י[מִם רַבִּם וי]אנף כמש [בה ויקצ]צה « il tourmentait Moab [longtemps; mais] Kemosch s'irrita [contre lui et] l'extermina. » (Voy. קצץ, dans ce sens, l. 10 et 22 de l'inscription d'Aschmoun'azar.)

Ligne 6. אענו, אמר (de מרר), et וארא, semblent être des premières personnes. Je traduis : « Je tourmenterai Moab. Tant que je vivrai je le torturerai (cf. *Psaum.* cxvi, 2), et je ferai du mal (וארא pour וארע) à Moab et à ses villes. » Le mot בַּיִת, ou בַּת, qui dans notre inscription est placé si souvent

[1] Voyez Winer, *Realwörterbuch*, s. v. *Moab*, et Herzog, *Realencyclopädie*, s. v. *Chamos*.

[2] C'est le même nom, augmenté du fragment du tétragramme, *yah*.

devant les noms de villes, et qui répond au בֵּי des langues araméennes, signifie « lieu, place, ville. »

Ligne 7. Nous proposons de lire אָבֵד אָבַד, avec l'infinitif pléonastique, usité en hébreu, et de voir dans עלם (comme plus bas, l. 10) le nom propre de la ville *'Almon*, qui est souvent mentionnée dans l'Écriture (voy. entre autres *Nombres*, XXXIII, 46, et surtout I *Maccabées*, V, 26, où Ἀλέμα est nommé à côté d'autres villes de la Moabitide). Si les Moabites prononçaient avec la *nounation*, leur orthographe s'expliquerait parfaitement à côté de l'orthographe des Hébreux. Nous traduisons : « Israël ayant détruit 'Almon, 'Omri prit Mêdaba et s'y établit. »

Ligne 10. Le nom קריתן est le premier d'une série curieuse de duels arabes dans lesquels la terminaison *aïn* a été prononcée *ên*, comme je l'ai déjà établi, en phénicien, pour le duel *êm* = *aïm*[1]; car ce nom est évidemment = קריתַים, comme מָאתֵן = מאתַים (l. 20), דִּבְלָתֵן = דבלתַים (l. 30), et חַוְרָנֵן = חורנַים (l. 31 et 32). Cependant צָהֳרַם = צהרַים (l. 15) est formé comme en hébreu et en phénicien.

Ibid. Nous proposons : וְא(י)שׁ גָּד [הַיֹּשֵׁב] בָּאָרֶץ [בָּא] מֵעלם, « et les hommes de la tribu de Gad, qui habite le pays, vinrent de 'Almon. » En effet, c'était sur les confins de Moab et en partie sur son territoire que cette tribu guerrière (voy. I *Chron.* XII, 7, et suiv. cf. *Gen.* XLIX, 19) était établie[2]. — Dans וַיִּבֶן לה, pour לו, nous rencontrons encore un arabisme qui est fréquent dans cette inscription, mais se retrouve aussi en hébreu.

Ligne 11. ואלתחם; si ce mot est, comme je le crois, une troisième personne, ce serait un nouveau et double arabisme, d'abord à cause de l'*aleph* remplaçant le *hé* (voy. l. 6), et ensuite par la place qu'occupe le *taw* après le premier radical. — En supprimant dans ואהרג l'*alef*, qui ne se lit pas sur l'inscription, et en suppléant après ce mot ה[ישבים ב]קר, on traduirait : « (Les hommes de Gad) firent la guerre à Qir, prirent cette ville et tuèrent tous ses habitants. » — Il y avait

[1] *Journ. asiat.* ann. 1867, II, p. 489.

[2] Dibôn est appelé *Dibôn Gâd* (*Nombres*, XXXIII, 46).

ensuite probablement un mot comme וילעג ou וישחק, « [et il insultait] Kemosch et Moab[1]. » — Les verbes qui ont le sens d'« insulter, se moquer, » sont toujours construits avec *lamed;* c'est tellement vrai que la racine חֵרֵף, qui est ordinairement suivie du régime direct, a fini par adopter aussi cette préposition après elle; comp. II *Rois,* xix, 16, avec II *Chron.* xxxii, 17. Kemosch est abrégé en כמ, comme plus bas, l. 18.

A la ligne 13 commence la description du tour heureux qu'ont pris, grâce à Kemosch, les affaires de Mêscha. Quel que soit le mot qui commence cette ligne, et dont il ne nous reste qu'une dernière lettre, le sens ne nous paraît pas douteux (l. 13) : « Je me trouvais devant Kemosch à Qrioth, et j'y étais établi avec les hommes de ... et les hommes de ... (l. 14 :) Le lendemain (il faut lire : ויהי מ]מחרת]) Kemosch me dit : Va, prends Nebô aux Israélites! (l. 15 :) Je marchai (וא]הֲלֹךְ]) [2] la nuit, et je combattis depuis l'aurore (מִ[עֲלוֹת] הַשַּׁחַר) jusqu'à midi. »

Ligne 18. Lira-t-on, à la place de יהוה, le mot (יה(ו)רח, en le faisant précéder de [מ]ל[ך]? Les villes nommées, toutes situées au nord de l'Arnon, indiquent une expédition exclusivement *israélite,* sans le concours de Juda. A la fin de la ligne j'ajoute [בא עד]ב. Je traduis : « Le roi d'Israël arrivait à (l. 19) Iahatz et il s'y établit en me combattant; mais Kemosch le chassa de Iahatz, et (l. 20 :) je pris (je lis : מן [יהץ נ] אֶקַח) deux cents hommes de Moab, tous ses chefs (ר(א)שׁה littér. toute sa tête), je dévastai et je détruisis Iahatz ([וָאַחְ]רִבֹּה). »

Les מגדלת (l. 22) sont « les tours » qui, de même que les portes (שערים), garnissaient les murs (חמת). Le קרחה (l. 3, 21, 24, 25) me paraît devoir désigner la citadelle, bâtie sur

[1] Si cependant l'*alef* qui se trouve dans la transcription et manque dans le texte devait être établi, le sens changerait, et il faudrait traduire : « Je fis la guerre à Qir, pris la ville et tuai tous ses habitants, en les sacrifiant (peut-être חרם) en l'honneur de Kemosch et de Moab. »

[2] En maintenant le *hé*, comme il arrive quelquefois en hébreu, *Psaumes*, xci, 6.

un rocher et fortifiée par les murs, portes et tours dont il est question dans les lignes 21 et 22 [1]; là étaient aussi le palais du roi (בת מלך, l. 23, cf. I *Rois*, XVI, 18) et les prisons (כלאי האש), là on creusait aussi la *mikrêtet* (מכרתת, l. 25), qui était probablement un large fossé complétant la défense. Enfin les *mesillôt* (המסלת, l. 26) me semblent être identiques avec les *gués*, ou מעברות (*Isaïe*, XVI, 2).

Ligne 27. Je propose à la fin [ב]עֹז (cf. *Isaïe*, XXXII, 14, et *Jérémie*, XLIX, 25); il répond à הרס dans les premiers membres de phrase. L. 28 : חמשן paraît être pour חמשים, « cinquante, » comme l. 8, ארבען est pour ארבעים, « quarante; » tous les deux présentent encore la forme arabe des noms de nombre. A la même ligne il faut évidemment משמעתי, « car tout Dibôn m'est soumis. » (Cf. surtout *Isaïe*, XI, 14.)

Ligne 29. Nous ne savons pas quel est le pays nommé בקרן (de בקר, « gros bétail; » qu'on pense aux « béliers de Basan, » au nord de la Moabitide!); mais il est précédé de ואנך מל[כתי] את, « et j'ai gouverné le Baqran, » ce qui ne laisse pas de doute sur la nature du mot. La phrase אשר יספתי על הארץ, « que j'ai ajouté à mon pays, » rappelle tout à fait les lignes 19-20 de l'inscription d'Aschmoun'azar : ויספננם עלת (= על) גבל ארץ.

Nous terminons ces notes par deux conclusions, l'une grammaticale et l'autre historique. La langue est évidemment l'hébreu, avec sa coupe de phrases, son *wav conversivum*, son article, son relatif (אשר au complet), ses lettres quiescentes surtout à la fin des mots. Cependant les arabismes sont nombreux : nous avons reconnu le duel, peut-être

[1] Le mot *qorḥâh* signifie, en hébreu, « calvitie; » mais on pouvait nommer ainsi le sommet dénudé d'une montagne, et, par extension, la citadelle qui y était construite. En syriaque *karkaphta*, « crâne, Golgotha, » est aussi employé pour « le sommet. » Voyez M. l'abbé Martin, dans le *Journ. asiat.* 1869, II, p. 365. Peut-être y avait-il une allusion à ce nom particulier de la forteresse moabite dans l'emploi de ce mot rare dans les chapitres consacrés à Moab par Isaïe (XV, 2) et Jérémie (XLVIII, 37). Puis *Amos*, II, 3, le Prophète, en parlant du châtiment de Moab, dit : והכרתי שופט מקרבה; en comparant 1, 5, 8, 10, 12, etc. on s'attend à un nom de ville. Faudrait-il peut-être lire : מקרחה, pour מקרבה?

la *nounation*, qui est en rapport étroit avec le duel en *noun*; les noms de nombre, marquant les dizaines avec *noun* à la fin; le suffixe de la troisième personne du masculin, terminant en *hé*; le *hitpaël* avec *taw* après le premier radical, voyez l'infinitif בהלתחמה, l. 19, comme il faut lire à la place de באלתחמה, égal à l'hébreu בהלחמו, II *Rois*, VIII, 29, et l'impératif הלתחם, l. 32 : [וי]מר לי כמש [צ]א הלתחם בחורנן, « et Kemosch me dit : Va, attaque Ḥavronaïm »); enfin, une racine ל״ו, comme ענו, encore distinguée des racines ל״ה. La langue de la stèle jette ainsi une vive lumière sur l'antiquité des formes arabes, que notre monument atteste pour une époque qui est environ de quatorze siècles antérieure aux plus anciens documents de la littérature arabe. La langue n'a rien du phénicien : ainsi la quiescente *alef* à la place du *hé* hébraïque [1] ne se rencontre pas dans l'idiome des Moabites. Le verbe *être* ne se trouve pas dans notre inscription; il est donc impossible de savoir si les Moabites employaient *hâyâh* ou *kâna*.

Voici notre conclusion historique : Mêscha raconte d'abord comment les rois d'Israël, et particulièrement 'Omri, avaient réduit Moab, en se fixant dans son pays, au nord de l'Arnon. La guerre dans laquelle, après bien des vicissitudes dont il se trouve des traces dans notre inscription, il fut enfin vainqueur, doit avoir précédé celle dans laquelle il sera engagé plus tard contre Jôram, fils d'Aḥab, roi d'Israël, et Josaphat, roi de Juda, et qui partira du sud, du territoire d'Édom. L'Écriture ne nous rend compte que de la première phase de cette entreprise, toute favorable aux deux rois. Mais elle ne nous donne pas moins à entendre (II *Rois*, III, 27) qu'*une grande colère sévissait contre Israël* [2], et que Jôram et Josaphat retournèrent dans leur pays sans avoir obtenu aucun résultat. Il y a plus! D'après II *Chroniques*, XX, Moab prend l'offensive et attaque Josaphat sur le territoire de Juda même, ce qui suppose nécessairement une défaite antérieure des Israélites.

Joseph Derenbourg.

[1] Voy. *Journal asiat.* 1867, II, 486; 1868, I, 94.
[2] C'est là le seul sens possible des mots ויהי קצף גדול על ישראל.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1870.

LES
MOTS ÉGYPTIENS DE LA BIBLE[1],

PAR M. HARKAVY.

I. אברך (*Genèse*, XLI, 43).

Nous lisons dans la Genèse qu'à la suite de l'heureuse interprétation du songe de Pharaon, Joseph reçut les honneurs suivants : le Pharaon lui donna sa bague à cachet[2], le fit revêtir de vêtements de

[1] Les noms propres d'hommes et les noms géographiques sont exclus de cette notice.

[2] Le texte hébreu porte טבעת ; l'ancien égyptien possède aussi ce mot sous la forme , *tabā*, et abrégée , *tab* (Lepsius, *Denkmäler*, III, 224). Bien qu'aucune inscription ne puisse nous renseigner sur le sens du mot *tabā*, dans le *Dictionnaire* de M. Brugsch, p. 1678, ce mot se trouve sous la forme , *ťebā*, qui est, selon M. de Rougé, la forme la plus ancienne, pendant que les formes plus récentes sont mentionnées dans le *Dictionnaire* de M. Birch, p. 513. Sa signification n'est pourtant pas douteuse, car, outre le déterminatif qui se rencontre aussi dans le mot , *χetem*, « cachet », nous avons encore les dérivés coptes : ⲧⲉⲃⲉ, « sigillum », ⲧⲱⲃⲥ, ⲧⲱⲡⲥ, ⲧⲱⲃ, ⲧⲱⲡ, « sigillo obsignare » ; ⲉϥⲧⲟⲃ, « sigillo obsignatus » ; peut-être aussi ϣⲱⲃϣ, ⲡⲓ, « impressio ».

shesh [1], lui mit au cou un collier d'or [2], le fit monter dans son deuxième char [3], et l'on criait devant lui *abreχ* (אברך)! (*Genèse*, XLI, 42, 43.)

Ce dernier mot n'est point et ne peut être hébreu, car la phrase : « Et l'on s'écriait devant lui : Je ferai agenouiller », n'a pas le moindre sens; l'opinion émise par quelques savants que אברך équivaudrait à הברך ne résoudrait pas davantage la question, car dans ce cas il faudrait traduire « fais agenouiller. » D'ailleurs tout l'ensemble porte ici une couleur égyptienne si prononcée, le texte est si souvent parsemé de mots égyptiens, que la supposition de l'origine égyptienne de ce mot s'offre à nous d'elle-même. Et en effet, divers savants ont déjà tenté de l'expliquer à l'aide du copte, comme on peut le voir dans les ouvrages de Pfeifer (*Opp.* I, 94), Jablonski (*Opuscula*, I, 4, 5), Rossi (*Etym. Aegypt.* p. 1 et 339), Ideler (*Herm.* I, 21) et

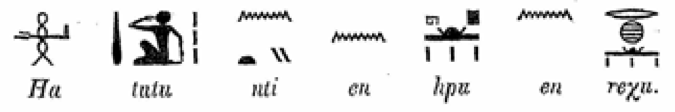
[1] Dans le texte בגדי שש, « vêtements de *shesh* ». Sur le sens du mot *shesh*, voir plus loin.

[2] C'est ce que rappelle la phrase de l'inscription du tombeau d'Ahmès, élucidée par M. de Rougé : [hiéroglyphes] « J'ai été gratifié du collier d'or sept fois à la face du pays tout entier ». Le progrès de la science n'a modifié dans la traduction de M. de Rougé que le sens de l'expression [hiéroglyphes]. Quant au mot רביד qu'emploie ici le texte hébreu, on en trouvera l'explication plus loin.

[3] Le texte porte מרכבת המשנה. On sait que le mot מרכבה, le chaldéen מרכבת, se retrouve en hiéroglyphe sous la forme [hiéroglyphes], « char ». M. Lauth a judicieusement remarqué que le copte ⲃⲉⲣⲉϭⲱⲟⲩϯ l'a conservé (*Zeitschrift der D. M. G.* 1867).

Benfey (*Verh. d. ægypt. Spr.* p. 302, 303, note). Il ne faut toutefois pas être trop exigeant pour se contenter de rapprochements tels que ϩⲁ ⲡⲣⲏ ϧⲏⲕ, ⲁⲃⲱⲣⲕ, ⲁϥⲣⲉⲕ, ⲟⲩⲃⲉ ⲣⲉⲕ, ⲁⲡⲉ ⲣⲉⲕ, etc. Quant à l'ancien égyptien, nous n'avons nulle connaissance qu'aucun savant ait tenté d'expliquer le mot *abreχ*, bien que cela nous semble fort peu difficile.

Dans les textes hiéroglyphiques, les sages égyptiens portent le titre de *reχ, reχu*, de la racine , *reχ*, « savoir », répondant au français *savant*. Ainsi, par exemple, nous lisons dans le décret de Canope :



Et les mots (décisions) qui (sont) dans les enseignements des savants.

(édit. Lepsius, l. 23); dans le *Papyrus Sallier*, (I, p. 2), il est fait mention que le roi pasteur Apepi envoya au roi du midi, Seken-en-Ra, la déclaration que lui avaient faite ses *reχu aχetu* « savants des choses. »

Or les savants de Pharaon (*suten reχu*) n'avaient pu interpréter son songe; Joseph, au contraire, y réussit; quoi de plus naturel qu'il reçût alors le titre honorifique de ou *ap reχu* « le pre-

mier des *reχ*, le chef des *reχ*[1] », ce que le texte hébreu rend par אברך.

La transcription du ▦ (*p*) égyptien par le ב (*b*) hébreu se rencontre encore plus loin dans le mot רביר. En outre, dans les mots communs aux idiomes sémitiques et à la langue égyptienne, le ב, ب est ordinairement remplacé par le ■, par exemple : *peka* « fendre » = בקע et le dérivé *peka* « passage étroit, défilé » = בקעה, بقعة ; *parzala* « fer » = ברזל ; *harapu* « glaive » = חרב ; *nefer, nefel* « luth » = נבל ; *sefeχ, sept* = שבע, ainsi que beaucoup d'autres mots qui sont contenus dans notre glossaire égypto-sémitique. L'identification des du papyrus de Leyde et des עברים (hébreux proposée par l'éminent égyptologue de Chalon ne souleva aucune objection. Nous rencontrerons aussi plus loin aux mots מכרותיהם et שכר la transcription du ⊜ égyptien par le כ, ך hébreu. Dans les mots communs aux deux idiomes, nous trouvons de même *χeχ* « gosier » = חֵךְ ; *seχen* « stationner » = שכן ; *χenenmes*, « mous-

[1] Comme , *ap nuter hon*, « premier prophète ».

tique » = כנים ; , *χnum* « joindre » = כנף, כנופיא ; *aχ* « comment, pourquoi » = איך ; *pareχ* « tapis » = פָּרֹכֶת ; *maχen* « vase, navire » = מכנה ; *reχes* « tuer, immoler » = נכס, et beaucoup d'autres exemples consignés dans le glossaire précité [1].

Nous pensons qu'on acceptera notre explication comme plus probable que toutes celles qui ont été proposées jusqu'à présent.

La valeur phonétique *ap* ne peut être contestée aux signes , en faveur de *tep*, en présence surtout des mots coptes : ⲁⲡⲉ, ⲁⲫⲉ « caput », ⲁⲫⲉ, ϯ « primus », ⲁⲡⲟⲧ « poculum », que l'ancien égyptien reproduit à l'aide de ces signes. Au reste, nous pourrions, dans notre mot, conserver le *b* et l'expliquer par *ab reχ* « pur savant, saint savant »; mais la première explication nous paraît plus rationnelle [2].

[1] On peut encore ajouter que lorsqu'on trouve d'un côté beaucoup de racines sémitiques et égyptiennes écrites indifféremment avec ח () ou avec כ (, , etc.), et qu'on voit d'un autre côté les Grecs transcrire l'hébreu פסח par *Φασέκ* et l'égyptien *hor pa χrat* par Ἁ*ρποκράτης*, on est autorisé à admettre ce changement dans la transcription de l'égyptien en hébreu. Nous rappelons que les Syriens et les Juifs rendent ordinairement le خ arabe par le כ, et que les Arabes rendent ארפכשד par أرفخشد, etc.

[2] Peut-être la transcription a-t-elle à dessein un peu hébraïsé le mot. On le trouve plus tard, chez les rabbins, commenté par דין אבא למלכא de אב, « père » et *rex*, « roi. »

II. אחו (*Genèse*, XLI, 2, 18; *Job*, VIII, 11).

Dans la narration du songe de Pharaon il est dit que les sept vaches grasses montaient du Nil et paissaient dans l'אחו. Nous ne nous arrêterons pas longtemps sur ce mot, car il est suffisamment et clairement expliqué par les mots coptes ⲁϫⲓ (dans la traduction copte de ce passage) «juncus, calamus», ⲁϧⲓ «pratum, virens herba, juncus, calamus»; ⲁⲕⲉ, ⲟⲕⲉ, ⲟⲉⲓⲕ «juncus, arundo, calamus». Le représentant hiéroglyphique de cette racine se trouve aussi assez fréquemment, par exemple : *aχa* «verdure» (Lepsius, *Denkmäler*, III, 38, 68); *aχaχ* «verdoyer» (*Pap. Anastasi*, III, 2/1); «jonc»; beaucoup d'autres exemples sont mentionnés dans le *Dictionnaire* de M. Brugsch[1].

III. אטון מצרים (*Proverbes*, VII, 16).

Dans le monologue de la femme qui cherche à séduire les jeunes hommes il est dit entre autres : «J'ai étendu sur mon lit des literies rayées de *etun* d'Égypte» (אטון מצרים). La comparaison avec le mot chaldéen signifiant *corde* ne nous offre pas de sens satisfaisant. D'ailleurs, la désignation de *etun* comme égyptien ou provenant de l'Égypte (אטון מצרים) im-

[1] Voir aussi le remarquable ouvrage de M. Ebers, *Ægypten und die Bücher Moses*, t. I (Leipzig, 1868, in-8°), p. 338, 339.

plique très-probablement l'origine égyptienne du mot même. Forster l'a cherchée dans le copte, mais son interprétation par ⲁⲧϩⲓ-ⲛϣⲁⲧ « stamen linni[1] » n'est pas de nature à nous satisfaire. Nous voyons plutôt dans אטון une transcription du mot hiéroglyphique étudié par M. Chabas[2] [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] *aten, atennu* « disque, globe », et aussi « enrouler, prendre la forme d'un disque ou d'une sphère »; d'après cette explication très-claire et très-simple, le sens du verset des Proverbes serait : « J'ai étendu sur mon lit des literies qui sont peintes de disques (ou de sphères) égyptiens. » On peut aussi penser au mot égyptien [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] *aten*, *atenu*, *aten* « image, figure », si le signe [hiéroglyphe] doit se prononcer dans ce mot *at* et non *kat*[3]. J'inclinerais à le retrouver dans le copte ⲉⲓⲛⲉ, ⲓⲛⲉ « imago » où le *t* a été oblitéré.

[1] Forster, *Liber singularis de bysso antiquorum*, Londini, 1776, p. 75.

[2] Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 51, 62, 66, 73 et 208.

[3] Le signe [hiéroglyphe] a ces deux valeurs. Le nom du peuple asiatique [hiéroglyphes], *Kadi*, mentionné sur la stèle de Toutmès III à côté de Mésopotamie, *Naharaïn* (ligne 9), me semble désigner les *Accadi* des inscriptions cunéiformes assyriennes. M. de Rougé a supposé avec raison que « ce doit être le nom d'une race répandue dans la Syrie auprès des *Rotennou*. » (*Étude sur divers monuments du règne de Toutmès III*, tirage à part, p. 23.)

IV. חרטמים (*Genèse*, XLI, 8 et passim).

Dans le Pentateuque ce mot s'applique constamment aux sages de l'Égypte. Ce n'est qu'à une époque relativement moderne et évidemment à la suite d'un emprunt fait à la Genèse que les חרטמין figurent parmi les sages chaldéens (*Daniel*, I, 10). Il est superflu de démontrer que toute étymologie tendant à faire de חרטמים dans le sens de « sages, savants » un mot sémitique (de חרט ou חרם) est entièrement dénuée de fondement. Il suffit d'indiquer que ce mot existe en chaldéen et en arabe, mais avec une tout autre signification : « partie antérieure du nez d'un animal, bec d'oiseau, etc. » Il est donc préférable de l'accepter comme titre indigène. Mais comment l'expliquer et quel sens lui accorder en égyptien? Au temps de Jablonski et de Rossi, lorsque la langue de l'ancienne Égypte était lettre close pour le monde savant, on pouvait accepter des rapprochements coptes, tels que ⲉⲣϫⲱⲙ, ϩⲁⲣⲉϩⲧⲟⲙ[1]; mais de nos jours ce n'est plus permis. Récemment, M. Ebers, dans son remarquable ouvrage[2], l'a comparé au nom hiéroglyphique de la magie et des mages, *reχ χeta*. Le docte auteur ne dit pas d'une manière explicite si l'on doit

[1] C'est par erreur que M. Fürst dit, dans son Dictionnaire hébreu (Leipzig, 1863, in-8°), s. v. חרטם, ⲥⲁⲣⲉⲥⲧⲱⲙ, que ce mot n'existe pas en copte.

[2] *Ægypten und die Bücher Moses*, t. I, p. 341-349.

selon lui considérer le mot hébreu comme transcription ou traduction de *reχ χet.* Dans ce qui précède on a déjà remarqué que ce mot n'est pas hébreu; donc, il ne peut être question de traduction; nous ne sommes pas porté non plus à le considérer comme transcription, d'abord parce que חרטם se prête mal à rendre *reχ χet,* puis on verra plus loin que le dernier mot égyptien se cache sous une tout autre transcription. Toutes ces raisons nous portent à croire que חרטם est composé de ou , *χar,* « parler, dire, indiquer, annoncer », et , , *tam*, « caché, occulte, secret », ce qui donne *χartum* = חרטם, « indicateur des choses occultes[1] ». M. Duemichen a déjà signalé un composé semblable[2], le mot ou , *χarheb*, (de *χar,* « parler » et *heb*, « fête ») pour les prêtres qui prononçaient des sermons aux jours des fêtes.

V. טוטפות (*Exode,* XIII, 16; *Deutéronome,* VI, 8; XI, 18).

Les versets cités disent qu'il est ordonné aux Hébreux, en commémoration des miracles accomplis par l'Éternel pour les délivrer du joug des Égyp-

[1] Un savant distingué, qui a lu notre travail, remarque qu'il avait pensé au radical *tem*, qui signifie « prononcer, énoncer, distinguer », avec la particule . L'initiale forme en effet des titres avec d'autres mots.

[2] Dans la *Zeitschrift* de M. Lepsius, 1865, p. 85.

tiens, de porter les paroles de Dieu pour signe sur la main et pour *totaphot* (טוטפות) sur les yeux. La physionomie du mot *totaphot,* avec le singulier טוטפה, *totapha*, ou טוטפת, *totephet*, trahit une origine tout à fait étrangère aux langues sémitiques. La racine arabe طاف, « circumire », indiquée par Gesenius d'après Fuller [1], nous offre une étymologie fort bizarre; et encore faudrait-il imaginer une racine redoublée טפטף dans laquelle le premier פ aurait été remplacé par un ו. Les rabbins, de leur côté, ont cherché une interprétation de ce mot dans la langue ibérienne (אפריקי) et dans la langue caspienne (כתפי) [2], ce qui ne les a pas empêchés d'employer le mot *totophet*, טוטפת, pour désigner « une parure des femmes [3]. » Jablonski a bien senti qu'on avait affaire à un composé de racines égyptiennes, mais il ne fut pas plus heureux dans son assimilation de ce mot aux mots coptes ⲧⲟⲧ, « manus » et ⲫⲱⲧϩ, « sculpere, effingere [4] », qu'il ne le fut du reste dans toutes ses autres étymologies des mots bibliques. Bien que ces deux mots aient aujourd'hui leurs représentants

[1] *Thesaurus ling. hebr. et chald.* p. 548.

[2] *Talmud babylonien*, tr. *Rosch-hoschana*, p. 26[a]; tr. *Synedrion*, p. 4[b]; tr. *Zebachim*, p. 37[b]; tr. *Menachot*, p. 34[b]; pour les deux noms géographiques, voir notre ouvrage : *Les Juifs et les langues slaves* (Vilna, 1867), p. 4 et 118, 119. La réfutation de M. Neubauer (*Géographie du Talmud*, p. 401) repose sur une connaissance insuffisante des sources en question, comme nous le démontrerons à une autre occasion.

[3] *Tal. bab.* tr. *Sabbat*, p. 57[a].

[4] Jablonski, *Opuscula*, éd. W. te Water, Lugd. Batav. 1804, t. I, p. 347.

légitimes dans la langue hiéroglyphique[1], on ne sera plus cependant porté à admettre la proposition du savant égyptologue du XVIIIe siècle.

On ne peut, à notre avis, méconnaître dans le premier élément de טוטפות le , , , *t'at*, «dire, parole[2]». Mais il est plus difficile de deviner quelle racine égyptienne se cache sous son autre élément, qui doit être פה ou פת. On peut cependant supposer le mot , *peh*, *pehu*, *pehut*, «gloire, glorification[3]». Le composé טוטפת ou טטפה, étant l'équivalent de , nous offre ainsi ce sens : «Parole (ou paroles) de gloire, de glorification (de Dieu)[4]», ce qui s'accorde fort bien ici avec le contexte : «Ceci te sera pour signe sur ta main et pour *totaphot* entre tes yeux que Dieu nous a retirés d'Égypte par main-forte.»

Si l'inscription de Rosette n'avait pas été mutilée, peut-être eût-elle résolu la question.

[1] , , *tut*, «main», , *ptah*, «ouvrir et sculpter», comme l'hébreu פתח.

[2] On ne pourra rejeter la transcription du par le ט, car dans beaucoup de cas ce signe hiéroglyphique varie avec le ; voir la *Chrest. égypt.* de M. de Rougé, I, p. 37.

[3] Il serait moins facile de supposer l'égyptien , *pet*, «ciel», et de rendre l'ensemble par «parole du ciel.»

[4] Peut-être peut-on penser à une forme dérivée du radical *teb*, signifiant «vêtir, fermer» et «signer.» (Note du savant mentionné plus haut.)

On sait qu'en conséquence de ces versets du Pentateuque, les Juifs portent, appliquées au front et au bras gauche, de petites plaques de cuir sur lesquelles sont écrits quelques textes bibliques et entre autres ceux qui renferment la prescription de faire les *totaphot*. La Septante rend ce dernier mot par le mot grec ἀσάλευτον, «fixe, immobile»; de même Aquile le rend par ἀντιναχτά, qui a à peu près la même signification[1]; mais l'Évangile désigne ces plaques par le nom de Φυλακτήρια[2]. Or, ce même mot figure dans le texte grec de l'inscription de Rosette (l. 45); malheureusement, la mutilation des neuvième et dixième lignes du texte hiéroglyphique nous prive du mot égyptien correspondant à Φυλακτήρια[3].

VI. טנא (*Deutéronome*, XXVI, 2, 4; XXVIII, 5).

Ce mot est mentionné à l'occasion des offrandes des prémices et sert à désigner la corbeille où l'on déposait les fruits destinés à ces offrandes. On l'a ordinairement assimilé au chaldéen צנא. Nous pouvons affirmer hardiment que, dans ce cas, cette assimilation est entièrement dénuée de fondement, car quiconque a étudié attentivement les changements de lettres dans les langues sémitiques sait que dans la règle le צ hébreu se change, en chaldéen, en sy-

[1] «Dans ce sens on peut penser à l'emblème ☥, *tat*, si souvent porté en amulette.» (Note du même savant.)

[2] Saint Matthieu, ch. XXIII, v. 5.

[3] Comp. Chabas, *Inscription de Rosette*, p. 66, 67.

riaque et quelquefois en arabe, en ט, par exemple : צבי «cerf», chaldéen et syriaque טביא, arabe ظبى ; צהרים, «midi», chaldéen et syriaque טהרא, arabe ظهيرة ; צל et צלל «ombre», chaldéen et syriaque טולא et טללא, arabe ظلّ ; צור «rocher, mont», chaldéen et syriaque טורא, mais jamais le cas contraire ne s'est présenté. En outre, l'hébreu possède la racine avec le צ dans le mot צנצנת (forme redoublée). Toutes ces raisons nous portent donc à attribuer à ce mot une origine égyptienne probable. On sait par le décret bilingue de Canope que la Canéphore s'appelait en égyptien , *fa tena*, «porteuse de *tena*, corbeille» (l. 3), où le déterminatif nous présente la figure de la corbeille (qui est en même temps le signe de l'or). Ce même mot est conservé dans le copte sous les formes ϫⲁⲛⲏ, ϫⲁⲛⲟ, «corbis».

VII. יאר (*Genèse*, XLI, 1, 2 et passim).

Dans le passage déjà cité il est dit que Pharaon songea qu'il était près du fleuve (le Nil); le nom de *Nil* y est désigné par יאר, *Yeor*. Depuis longtemps déjà l'origine égyptienne de ce mot a été constatée, le ⲓⲁⲣⲟ, ⲓⲁⲣⲱⲟⲩ, ⲓⲉⲣⲟ, «fluvius» copte correspondant aux formes hiéroglyphiques , et avec intercalation du qui probablement n'était pas prononcé , ,

aur, *atur*[1], bien que cette forme, comme le fait observer M. de Rougé, soit plus ancienne. Nous ferons aussi remarquer que le récent travail de M. Oppert[2] nous apprend que l'écriture assyrienne a également emprunté ce mot à l'égyptien pour désigner le Nil, car on lit dans l'inscription de Sardanapale III :

Ia - ru' - u

Le Nil

e - bir.

a franchi (Tearco).

VIII. להט, לט (*Exode*, VII, 11, 22; VIII, 3, 14.)

L'Exode mentionne à quatre reprises différentes que les savants égyptiens exécutèrent à l'aide de leur magie les miracles qu'effectuèrent Moïse et Aaron devant Pharaon; le texte hébreu applique ici au mot *magie* une racine qu'on ne trouve ailleurs en ce sens ni en hébreu, ni dans les autres langues sémitiques, le mot לְהָט (ou abrégé לָט). En tout état de cause, et faute de mieux, le savant Gesenius propose, dans son *Thesaurus* (p. 744), d'identifier la racine להט

[1] Voir Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 104, 203, 208, et l'ouvrage d'Ebers déjà cité, p. 337.

[2] *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie* (tirage à part), p. 68.

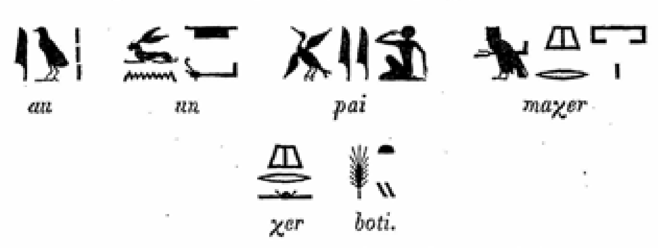
avec לאט, לוט, « cacher, envelopper »; mais c'est en vain que l'on cherchera ces dernières comme désignation d'enchantement et de magie, car, dans toute la Bible, cette idée est représentée par les racines כשף, נחש, ענן, קסם. Il est donc probable qu'ici, comme dans beaucoup d'autres cas, le texte hébreu emploie pour désigner l'art égyptien un mot indigène. Ceci posé, il devient facile de trouver le mot égyptien correspondant, c'est le , *reχχet*, *leχχet*, qui se rencontre si souvent avec le sens de « magie » et que l'hébreu a contracté en *lehet* au lieu de *leχχet*[1]. Le léger changement de ח en ה dans les langues sémitiques, comme dans l'égyptien, est si fréquent, qu'il est inutile d'insister davantage sur ce point.

IX. — מכרה (*Genèse*, XLIX, 5).

Dans son allocution Jacob dit : « Siméon et Lévi sont frères, instruments de violence leurs (ou dans leurs) מכרות (pl. de מכרה) ». Nous renvoyons au *Thesaurus* de Gesenius et au *Dictionnaire* de Fürst pour démontrer tout l'embarras des lexicographes à l'égard de ce mot, embarras qui a abouti à y voir avec les vieux rabbins le grec *μάχαιρα*. Nous pensons répondre mieux à l'exigence de la critique en proposant l'identification de ce mot à l'égyptien

[1] Une contraction analogue a eu lieu, selon une remarque judicieuse de M. Oppert, dans le nom de *Sinéar*, שנער, de l'assyrien שַׁנ נהר, « deux fleuves. »

maχer, maχera, « magasin. » M. Birch en cite un bon exemple dans la *Zeitschrift* de M. Lepsius (1868, p. 9) :



Ils ouvraient mon magasin renfermant blé.

Le même mot se rencontre plusieurs fois dans le papyrus d'Orbiney avec le même sens (*Zeitschrift*, 1867, p. 58). Il s'applique très-bien au passage de la Genèse : כלי חמס מכרותיהם, « leurs magasins renferment instruments de violence. » Plus haut, au mot אברך, nous avons cité plusieurs exemples où le כ hébreu répond au χ égyptien.

X. — פרעה (*Genèse*, XII, 15 et passim).

Le titre de *Pharaon* que portent dans la Bible les rois égyptiens a donné lieu à diverses interprétations. Jablonski l'a comparé au copte ⲫⲟⲩⲣⲟ, ⲡⲣⲣⲟ « rex »; mais comme l'origine du mot copte et sa forme hiéroglyphique n'ont pas jusqu'à présent été établies d'une manière positive [1], on ne peut encore

[1] Ne serait-ce peut-être pas le hiéroglyphe *pa ur aa*, « le grand prince, le grand chef », titre sous lequel est constamment dé-

le prendre pour base de l'étymologie de la forme hébraïque. On a tiré de l'ancien égyptien deux interprétations de ce titre.

Rossellini[1], Lepsius[2] et Chabas[3] rapprochent פרעה de *pa ra*, « le soleil. » L'autre opinion, représentée par M. de Rougé[4], considère notre titre comme une transcription de ou, *per aa*, « grande maison. » MM. Brugsch et Ebers[5] ont accepté l'opinion de M. de Rougé qui est corroborée par la transcription démotique rendant par *suten* et par le passage d'Horapollon cité par M. Lauth, où le roi est appelé en égyptien *οἶκος μέγας*, « grande maison. »

De notre côté, nous pouvons ajouter que la voyelle longue dans פרעה[6] s'applique mieux au *aa* qu'au *ra*. La transcription cunéiforme assyrienne dans les Annales de Sargon :

Pi ir' - u[7]

signé le prince de *χeta* dans son Traité avec Ramsès II (Lepsius, *Denkmäler*, III, 146)?

[1] Rossellini, *Monumenti storici*, t. I, p. 117.

[2] Lepsius, *Lettre à M. Rossellini*, p. 25; *Einleitung in die Chronologie*, p. 336.

[3] Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 173, 228.

[4] Cité par M. Ebers, p. 264.

[5] Ebers, *Ægypten und die Bücher Moses*, t. I, p. 264, 265.

[6] La Septante a aussi conservé la voyelle longue dans Φαραώ.

[7] Layard, *Niniveh and Babylone*, p. 626; Oppert, *Mémoire sur les*

répond parfaitement à la transcription hébraïque de la Bible [1].

XI. — צפנת פענח (*Genèse*, XLI, 45).

C'est ainsi que, selon la Genèse, le Pharaon appela Joseph. Il ne peut y avoir aucun doute sur la provenance égyptienne de ce titre honorifique. Laissant de côté les explications tirées du copte, telles que ⲍⲱⲛϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲛϩ « caput seculi », ⲡⲥⲱⲧ ⲙⲫⲉⲛⲉϩ « salus seculi », proposées par La Croze, Jablonski et autres, nous passons à l'ancien égyptien. Ici, nous devons enregistrer l'interprétation du mot פענח appartenant à M. Lepsius, qui a reconnu sous cette forme l'égyptien [hiéroglyphes], *panχ*, « la vie [2]. » M. Brugsch, admettant la transcription *panχ*

rapports de l'Égypte et de l'Assyrie (Paris, 1869), p. 15; cf. *Les fastes de Sargon*, l. 27, où la transcription assyrienne est :

[signes cunéiformes]
pi ir' - u,

Pir'u, ne différant de celle des Annales que par la forme du signe d'hiatus.

[1] J'ai fait observer que le signe [hiéroglyphe] est précisément celui qu'on emploie quand on veut mieux préciser la présence du ע, par ex. : [hiéroglyphes], *aakarata*, = עגלה, « char », etc. Souvent on se contentait de [hiéroglyphe] *ā*. (Note du savant déjà cité.) La même observation peut s'appliquer au signe d'hiatus assyrien, qu'on emploie pour marquer la présence du ע ou du ה. C'est pourquoi, dans la transcription mentionnée de Sinéar, le ע figure au lieu du ה.

[2] Lepsius, *Einleitung in die Chronologie der Ægypter*, t. I (Berlin, 1849), p. 382. Pour le premier mot צפנת et spécialement pour la

pour פענח, dit : le titre « roi du monde » *so-to* ou *so-n-to*, *somto* se rencontre avec l'article conservé dans l'ancien égyptien צפנת פענח, selon la Septante : *Ψονθομφάνηχος*, *p so-n-to paneh*, « princeps mundi vitæ [1] ».

Nous ne doutons pas un instant que ce savant égyptologue ne revienne aujourd'hui sur l'explication émise par lui il y a vingt ans, car le titre *sam ta*, *sam ta-ti*, auquel il fait allusion, si nous l'avons bien compris, passe généralement pour avoir le sens de la réunion de Basse et Haute Égypte, ce qui ne s'applique en aucune façon à Joseph [2]. En outre, l'inversion de צפ en *p-so* est basée sur la transcription de la Septante qui, ainsi que l'a justement remarqué M. Lepsius [3], fait peu autorité en matière d'ancien égyptien; et, dans tous les cas, dans *Ψονθομφάνηχος*, le *μ* est déplacé.

Nous croyons éviter toutes ces difficultés en rendant צפנת par , *t'ef*, « nourriture, aliment », et ou , *net'*, *net*, « sauveur ». D'après notre donnée, le titre honorifique de Joseph serait donc

transcription de la Septante *Ψονθομφάνηχος*, ce savant propose, du reste, mais sous toutes réserves, le copte ⲤⲰⲚⲦ, « creatio, creator. »

[1] Brugsch, *Lettre à M. le vicomte de Rougé au sujet d'un manuscrit bilingue sur papyrus*, Berlin, 1850, p. 52.

[2] M. Rœdiger a fait de son côté la même remarque sur l'explication de M. Brugsch : « Sed nescio quomodo hoc ad Josephi munus honorificum possit referri. » (*Addenda ad Thesaurum Gesenii*, p. 109.)

[3] *Einleitung in die Chronologie*, p. 382.

en entier, *t'ef net pan χ*, « nourriture[1], sauveur de la vie », que l'hébreu צפנת פענח reproduit exactement. Ce titre convient parfaitement à Joseph, qui, par sa sagesse, sut prémunir l'Égypte contre le danger de la famine[2].

L'affinité du צ hébreu au ou à son équivalent est aisément démontrée par les exemples suivants : , *t'eba*, « doigt », = אצבע; , *t'abau*, « troupe armée », = צבא; = צר; , *t'añri*, « maladie de la peau, » = צרעת et d'autres.

[1] Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 412.

[2] Brugsch, *Geographische Inschriften*, II, 79. — A propos de ce titre, le savant cité plus haut remarque : « Celui-ci m'a souvent occupé; , *t'ef*, répond bien à צפ, le reste est douteux; נת peut être la particule , *nt*, פענח est bien probablement *pan χ*. Pour que la phrase égyptienne fût régulière, il faudrait : , mais le *s* initial a pu être omis. » Nous sommes heureux d'avoir l'approbation de ce savant en ce qui concerne le premier élément de la phrase égyptienne. Quant à נת, il nous semble que le nom de la femme de Joseph אסנת milite en faveur de notre explication. Nous reconnaissons dans ce nom , *as net*, « Isis conservatrice », et nous le comparons au nom assyrien נבושזבן (*Jérémie*, XXXIX, 13) que nous transcrivons :

Naba - sa - az - ba - an

« Nabo sauveur », de la racine שזב, « sauver », qui est très-fréquente

XII. — קעקע (*Lévitique*, XIX, 28).

Ce passage traite de la défense de se faire des incisions ou des entailles dans la chair, et est conçu en ces termes : « Et incisions de corps (ושרט לנפש)[1] ne mettez point dans votre chair, et écriture *kaka* ne mettez point sur vous ». Nous ne pensons pas que *kaka* soit sémitique. La racine קוע, que Gesenius suppose être l'équivalent de קור « fodere », ne se trouve nulle part ailleurs. Nous croyons donc avoir encore affaire ici à un mot égyptien, c'est le [hiéroglyphes], *kahkahu*, « graver, sculpter » (Lepsius, *Denk.* II, pl. 149), que l'hébreu rend par קעקע. Ce sens a été attribué au mot hiéroglyphique par M. Birch dans Bunsen, *Egypt's Place* (p. 413), et par M. Brugsch, *Dict. hiéroglyph. démotique* (p. 1473), et il s'applique très-bien au passage du Lévitique.

Quant à la transcription du [hiéroglyphe] égyptien par l'ע hébreu, bien que nous ne puissions pas en fournir d'autre exemple, car c'est la seule fois qu'un mot égyptien renfermant un [hiéroglyphe] se présente à nous dans la Bible, nous avons, en revanche :

en assyrien comme en chaldéen et qui a été à tort expliquée par M. Ménant comme un saphel de עזב (*Élém. de la Gram. assyr.* 1868, p. 320).

[1] La racine שרט, *seret*, existe aussi en égyptien avec la même signification : [hiéroglyphes], *surt*, « graver, inciser » ; [hiéroglyphes], *srutu*, « sculpture ».

ou , *sanhem* = סלעם, «sauterelle[1]» où le *h* égyptien répond au ע hébreu[2]. De plus, l'affinité des gutturales אהחע justifie ce changement.

XIII. רביד (*Genèse*, XLI, 42; *Ézéchiel*, XVI, 11).

Le collier que le Pharaon mit au cou de Joseph porte dans la Bible le nom de *rebid;* on ne rencontre encore ce mot qu'une seule fois, dans Ézéchiel, où il est très-probablement emprunté à la Genèse. L'étymologie de ce mot, que l'on fait généralement dériver de la racine רבד, רפד «stravit (lectum)», est très-arbitraire; quant à nous, nous le rapprochons de l'égyptien ou , *repit*, «image qu'on porte sur le cou, collier en forme d'image.» Ainsi dans le 162[e] chapitre du *Rituel fu-*

[1] Goodwin, *Papyrus hiérat.* trad. Chabas, II, 19; De Rougé, *Chrestomathie*, I, 40.

[2] Dans un grand nombre de cas, le , χ hiéroglyphique correspond au ע, ع sémitique, par exemple : , *useχ*, «large» = ישע, وسع; , *sefeχ*, (ou, par inversion, *seχef*) «sept» = שבע, سبعة. Dans l'écriture cunéiforme assyrienne, le ע hébreu devient aussi quelquefois χ; ainsi עמרי, *'Omri*, y est écrit :

χa um ri i;

עזה, *Gaza :*

χa zi i.

néraire, qui a pour titre : [hiéroglyphes] *ro en rta χeper bes χer apu en χu*, « chapitre de faire le feu? sous la tête de l'Esprit », ligne 8, il est dit : [hiéroglyphes], *t'ut her repit ahati arta em nub nofr ta er χeχ en χu* « dit sur l'image d'une vache faite en or fin donné sur le cou d'un esprit du défunt[1]? » L'obscurité qui règne dans le sens de ce passage du *Ritael*[2] ne nous permet de proposer ce rapprochement que sous toutes réserves.

XIV. — שכר (*Isaïe*, XIX, 10).

Le 19ᵉ chapitre du livre d'Isaïe est entièrement consacré à l'Égypte (משא מצרים) et particulièrement à la soumission de cette contrée par les Assyriens.

Le 10ᵉ verset est ainsi conçu : « Ses (de l'Égypte) piliers (ou colonnes, c'est-à-dire les grands du royaume) seraient brisés (ou consternés), tous les faiseurs de שֶׂכֶר (*seχer*) (auraient) l'âme affligée. »

Tous les commentateurs et les lexicographes rendent les mots עשי שכר par « mercenaires. » Mais cela repose sur les deux suppositions suivantes, d'ail-

[1] Lepsius, *Todtenbuch der Aegypter*, ch. CLXII, l. 8.

[2] M. Birch traduit le mot par *lady*, *Egypt's Place*, V, p. 468; M. Brugsch, par *image*; d'après M. de Rougé, *erpi-t* signifie « la jeune (fille) (jeune vache). »

leurs nullement prouvées : 1° que l'expression עשה שכר équivaut au mot שָׂכִיר employé dans toute la Bible et aussi par notre prophète (chap. xvi, 14) pour « mercenaire »; 2° que שֶׂכֶר est appliqué ici au lieu de שָׂכָר « salaire »; c'est peut-être ce qui est cause que la Septante a lu שֵׁכָר, comme on peut le voir par la traduction καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες τὸν ζύθον.

Ce chapitre, comme nous l'avons déjà fait remarquer, traitant spécialement de l'Égypte, on ne fera aucune difficulté d'y admettre un mot égyptien, et ce mot est facile à trouver : c'est l'hiéroglyphique *seχer*, « conseil, plan. » Dans l'inscription de la stèle de Bentresh, analysée par M. de Rougé, Chons est appelé constamment , *χonsu pa ari seχer*, « Chons agens consilia. » Ce titre correspond d'une manière frappante à l'expression du prophète hébreu עשי שכר, « agentes *seχer*, consilia. »

Les versets suivants confirment notre interprétation d'une manière évidente, ainsi qu'on peut le voir dans le texte qui suit :

10. Et ses colonnes (les hommes d'État égyptiens) seraient consternées, tous les conseillers (agentes consilia) (auraient) l'âme affligée.

11. Les principaux de Zoan sont fous, les sages d'entre les conseillers de Pharaon sont un conseil abruti, etc.

12. Où sont-ils maintenant? Où sont les sages, etc.

XV. — שש (*Genèse*, XLI, 42 et passim).

Nous avons déjà cité le passage où il est dit que le Pharaon fit revêtir Joseph de vêtements de *shesh*. On le rend généralement par *lin fin* ou *byssus*. Quant à ce dernier mot, l'inscription de Rosette (ligne 2) nous a appris que son nom égyptien était, *pak*, , *nu en pak*, «toile de byssus[1].» Bunsen a proposé pour l'étymologie de *shesh* l'ancien égyptien *χenti*[2] adopté par M. Rœdiger[3]. Nous croyons avoir trouvé une forme hiéroglyphique plus rapprochée de la forme hébraïque, l'égyptien , *shes*, «lin, toile» signalé par M. Birch[4], d'après les *Denkmäler* de M. Lepsius (II, 67)[5]. Le copte ϣⲉⲛⲥ, ϣⲛ̄ⲥ «byssus», a conservé le mot dont le שש de la Bible est l'équivalent.

XVI. — Mots douteux.

Notons encore quelques mots dont la provenance égyptienne nous semble douteuse : 1° בהמות (*Job*, XL, 15), que les lexicographes, d'après Jablonski, rapprochent du copte ⲡ-ⲉϩⲉ-ⲙⲱⲟⲩⲧ, «bos aquaticus». Bien que nous trouvions le mot hiéroglyphique , *beχema*, «hippopotame»,

[1] Chabas, *Inscription de Rosette*, p. 19, 20.
[2] Bunsen, *Aegypten's Stelle*, t. I, p. 606.
[3] Dans Gesenius, *Thesaurus ling. hebr.* p. 1384.
[4] *Egypt's place*, t. V, p. 571.
[5] Cf. *Zeitschrift für ægypt. Sprache*, 1869, p. 132.

annoté chez M. Birch (*Dict.* p. 381; nous n'avons pas pu vérifier la source indiquée : Champollion, *Notice descriptive*, p. 315), l'origine égyptienne du mot en question n'est pas assez sûre; c'est plutôt un mot commun aux deux idiomes. 2° חפרפרות (*Isaïe*, II, 20), qui est peut-être composé de mots égyptiens, , *χeper*, «le scarabée,» et , *per*, «apparaître», et les substantifs dérivés. 3° ששר (*Jérémie*, XXII, 14; *Ézéchiel*, XXIII, 14), que M. Layard identifie (*Niniveh and its remains*, t. II, ch. III, note) avec le mot égyptien , *tesher*, «couleur rouge.»

DU RÉGIME
DES FIEFS MILITAIRES DANS L'ISLAMISME,
ET PRINCIPALEMENT EN TURQUIE,

PAR M. BELIN,

CONSUL GÉNÉRAL PRÈS L'AMBASSADE DE FRANCE,

À CONSTANTINOPLE.

L'étude des peuples par leurs institutions est certainement l'une des plus intéressantes et des plus fécondes qu'on puisse embrasser; par elle, bien des points obscurs sont éclaircis, plus d'une affinité est reconnue, plus d'un malentendu est dissipé; et comme le disait récemment, avec raison, l'un de nos savants confrères [1], « la civilisation trouve ainsi la voie la plus sûre pour parvenir avec succès à l'accomplissement de son œuvre. »

Grâce au concours bienveillant et éclairé de la Société asiatique, il nous a été permis de publier, depuis plusieurs années, différents travaux sur certaines parties des institutions organiques de la Turquie [2]; continuant cette série d'études, nous essaye-

[1] M. Barbier de Meynard, *Journal asiatique*, août-septembre 1869, p. 238.

[2] *Étude sur la propriété foncière; Essais sur l'histoire économique*, etc.

rons de traiter, présentement, du *Régime des fiefs dans l'islamisme*, et spécialement en Turquie; mais, il n'est pas besoin de le dire, tout en faisant de la Turquie le champ de nos observations, nous avons moins étudié les institutions ottomanes en elles-mêmes que celles de l'islamisme en général. Seulement, la Turquie étant, de nos jours, la principale société politique des peuples musulmans, c'est chez elle, naturellement, qu'on peut les étudier le mieux, et qu'on est certain de trouver, dans la vie de chaque jour, l'explication de plus d'un problème appartenant aux temps passés. Au reste, et quelles que soient les réformes ou mieux les modifications et transformations apportées dans la société musulmane, on devra toujours remonter aux *principes*, aux origines, pour se rendre un compte exact du système politique et administratif régissant les sociétés soumises à la loi de l'islam.

La féodalité occidentale et le régime des fiefs orientaux présentent entre eux, dans le principe, une sorte de similitude due à des causes communes; mais cette similitude, étant plus apparente que réelle, n'a pas tardé à disparaître, par suite de la différence des bases constitutives de chacune des deux sociétés[1]. En effet, si cette similitude existe, à une

[1] «Le problème de la société turque n'a rien d'exceptionnel; il n'est autre que le problème de la société franque, conquérante de la Gaule, de la société normande, conquérante de la Bretagne, de toutes les petites sociétés germaniques, conquérantes de l'Italie, de l'Espagne et de l'Afrique romaine. Les circonstances étant les mêmes

certaine époque, quant au partage des terres entre les conquérants et quant à la propriété-solde « fehod[1], » elle disparaît complétement quant à la propriété du sol, qui, dans l'orient musulman, appartenait à la nation, ou mieux au souverain, en sa qualité de conservateur, de gérant de la fortune publique[2].

Djevdet pacha, ancien historiographe de l'empire et présentement président de la haute cour de justice, définit ainsi le régime des fiefs orientaux[3] :

« Bien que le régime de la féodalité ressemble, en quelque sorte, à celui des *mâlikiânè*, des *ziâmet* et *timâr* et des *tchiftlikât*, existant autrefois en Turquie, il en diffère cependant d'une manière notable : les titulaires des *mâlikiânè*, *ziâmet* et *timâr*, dénommés *sâhibi-erz* « maîtres du sol, » ont le droit de prélever le revenu (*hâcyl*) du *tapou*[4] avec la dîme de la terre; ceux des *tchiftlikât* ont, soit la location (*idjârè*), soit le droit de la terre, en participation; mais ils n'ont aucun droit sur les paysans; et souvent les cultivateurs (*tchiftdji*) ont cité devant le cadi, pour y être jugés, soit le *sâhibi-erz*, soit l'aga du tchiftlik. Il n'y avait pour ceux-ci, en droit du

de part et d'autre, tout a dû être pareil et l'a été réellement. » (*Dix ans d'études historiques*, par Aug. Thierry, Paris, 1851, t. VI, p. 209.) Cf. aussi M. Guizot, *Hist. du gouvernement représentatif*, Paris, 1856, I, *passim*.

[1] Aug. Thierry, *Lettres sur l'hist. de France*, Paris, 1851, p. 123.

[2] *Étude sur la propriété*, n° 5.

[3] *Hist. de l'empire ottoman*, VI, 35.

[4] Voy. *Étude sur la propriété*, n° 298, note.

moins, ni délégation, ni substitution, en leur faveur, de tout ou partie de la souveraineté sur le territoire à eux assigné, ni hommage-lige envers le suzerain; la *jouissance* du fief, ou mieux de tel ou tel revenu du territoire à eux concédé temporairement et pour un terme limité, leur était attribuée par un diplôme souverain [1], lequel ne donnait cette *concession* qu'à titre de solde, et à la charge, pour le concessionnaire, de se tenir prêt à entrer en campagne au premier signal. »

L'institution des fiefs militaires qui, sous diverses formes, et malgré les révolutions successives de l'Asie, s'est maintenue durant plusieurs siècles, constituait la véritable force militaire de l'islamisme; c'était elle qui formait essentiellement l'*armée de la foi*, étant toujours campée et prête à marcher à de nouvelles conquêtes. Cette occupation militaire du pays scindait naturellement les populations territoriales en deux classes bien distinctes : les conquérants et les peuples subjugués; les seigneurs et les paysans, attachés, d'une certaine façon, à la glèbe, pour subvenir à l'entretien de leurs maîtres.

Nous diviserons cette étude comme suit :

Chapitre I[er]. — Dotations de l'armée musulmane, dans les premiers temps de l'islamisme et sous les khalifes.

[1] Depuis la suppression des fiefs, le *titre possessoire* des terres de cette catégorie est délivré par un acte en forme de firman, mais signé du directeur général du domaine.

Chapitre II. — Organisation de l'armée et des fiefs militaires, sous les Mamlouks.

Chapitre III. — Des fiefs ou concessions militaires, sous les Persans et les Mongols.

Chapitre IV. — Des fiefs dans l'empire ottoman.

CHAPITRE Ier.

DOTATIONS DE L'ARMÉE MUSULMANE DANS LES PREMIERS TEMPS DE L'ISLAMISME ET SOUS LES KHALIFES.

A proprement parler, il n'y eut pas de fiefs militaires à l'origine de l'islamisme; il n'y avait même pas, à cette période des premiers jours, de *beït el-mâl* «trésor public;» il n'existait que d'une manière fictive. Peu nombreux au début, les musulmans n'acquirent d'importance qu'au fur et à mesure de leur accroissement et de l'extension de leurs possessions. Ce fut alors seulement qu'ils songèrent à se constituer administrativement, et, dans ce but, ils empruntèrent plus ou moins à leurs voisins les institutions nécessaires au fonctionnement d'un État régulier.

Mahomet et Abou-Bekr, rapporte Macrizi[1], n'eurent pas de *beït el-mâl;* le partage du butin *feï*[2] était fait annuellement entre les musulmans, hommes et femmes, libres ou esclaves. Mahomet, selon Qo-

[1] *Khitat*, I, 91 et suiv.

[2] Selon Feridoun (*Papiers d'État*, II, 515, 1re éd.), on ne mettait rien dans le *beït el-mâl*, du temps du Prophète; tout le butin était partagé entre les combattants.

tada, reçut du Bahreïn 800,000 dirhems; ce fut le dernier envoi qui lui parvint; il en fit aussitôt la répartition, et ne sortit pas de son cabinet avant d'avoir terminé cette opération.

« Mon père, dit Aïecha, fit le partage (*qaçam*) la première année[1]; il donna (*â'ata*) 10 dirhems à chaque individu, et la seconde année 20. »

Sous Abou-Bekr, selon Feridoun[2], le butin devenant trop considérable, l'excédant du partage fut déposé dans le *beït el-mâl,* et des kiâtib furent attachés au *malïè* « direction des finances. »

D'après Bokhari et Mouslim, Mahomet ordonna le recensement de tous les musulmans composant son armée; ils s'élevaient au chiffre de 1,500 hommes[3].

On a vu ailleurs[4] le rapport de Macrizi sur les *iqtaât* « concessions » faites à titre particulier par Mahomet, soit comme encouragement à l'agriculture, soit comme récompense de tel ou tel service exceptionnel; mais le prophète arabe ne fit pas, de ces concessions, un système d'une application générale; elles n'eurent, de son temps, qu'un caractère tout spécial.

Omar ibn el-Khattâb fut le premier khalife qui introduisit une sorte d'administration dans le nouvel empire; la réception d'un envoi de 500,000 dir-

[1] Le chef du bureau chargé au *beït el-mâl* du partage des successions porte encore aujourd'hui le titre de *qassâm* ou *qâcem.*

[2] *Loc. laud.*

[3] Macrizi et Feridoun, *loc. laud.*

[4] *Étude sur la propriété,* n° 261 et suiv.

hems provenant du Bahreïn y aurait donné lieu. Embarrassé de la vérification des pièces composant une aussi forte somme, Omar porta la question, du haut du *minber* « chaire, » devant les fidèles réunis dans la mosquée et leur dit : « Comment voulez-vous que je répartisse entre vous cet argent? voulez-vous que je le pèse[1] ou que je le compte? — Ô Émir des croyants! répondit un des assistants, les *adjem*[2] ont, pour cet objet, un *diouân* « administration ad hoc; » fais comme eux! »

Selon d'autres, la création de cette administration aurait eu une autre cause : un certain Hormouzan, qui se trouvait auprès d'Omar, au moment du départ d'une expédition militaire, aurait dit au khalife : « Tu viens de donner des fonds à ces gens[3];

[1] De nos jours, le caissier particulier des différentes administrations est désigné par le terme *veznèdâr* « peseur. »

[2] Dérivé du nom de la dynastie des *Akhamanishiya* « Achéménides, » celle de Darius et de Xerxès, dont le souvenir, malgré le passage des temps, est resté comme le prototype de la puissance souveraine (Oppert, *Journal asiatique*, février-mars 1851; *ibid.* 1852), et devint, pour les Arabes, le terme caractéristique de tout ce qui n'était ni arabe ni musulman. De là, les sultans d'Égypte, comme ceux de Constantinople, s'attribuant une sorte de domination universelle, s'intitulèrent *Sultan el-Arab ouel Adjem;* et il est curieux de remarquer que les enfants chrétiens enlevés pour être incorporés dans le corps des janissaires étaient désignés par le terme *adjem-oghlan*. Le lycée récemment établi était leur caserne à Péra-Galata. *Ghachim* en Égypte, comme *adjemi* en Turquie, signifie : « Novice, ignorant, maladroit, qui ne sait pas son métier. » Dans les *Documenti toscani* d'Amari, p. 98, l'écriture pisane est qualifiée d'*el-khatt el-adjemi*, et, p. 280, les mois francs le sont de la même épithète *adjemi*.

[3] قد اعطيت اهله الاموال.

mais si tu n'établis pas dans l'armée une administration, comment le général pourra-t-il savoir si tous ses hommes sont présents?» Frappé de l'observation, Omar consulta encore l'assemblée des fidèles; Ali ibn Abi-Taleb engageait le khalife à faire, chaque année, le partage des valeurs réunies entre ses mains; Osman, qui voyait certains individus s'enrichir et qui voulait arrêter le mal, insistait pour l'établissement d'une comptabilité. Enfin, Khâlid cita l'exemple des administrations étrangères qu'il avait vues fonctionner en Syrie, pour l'armée: son avis décida la question; et le khalife décréta la confection des rôles et la fixation des dotations[1] pour chaque guerrier musulman, selon son rang.

On n'est pas d'accord, toutefois, sur la date précise de cette nouvelle création: les uns disent qu'elle eut lieu en l'an 15 de l'hégire, d'autres en l'an 20. Selon Seïf ibn Omar, le premier *ata* fut perçu l'an 15, lorsque Amr ibn el-'As envoya le *djizië* d'Égypte, après le prélèvement des sommes dont il avait besoin pour l'administration locale[2].

Après la prise de Qadicïa, en 636 de J. C. Omar consulta les musulmans sur la portion légitime de

[1] فرض الاعطية. En Égypte le terme *ferdè* désigne l'impôt en général, mais plus spécialement la capitation.

[2] Ibn-Zeïnel rapporte dans son *Hist. des Mamlouks* qu'après la conquête, sultan Selim, qui avait donné le gouvernement de cette nouvelle province à Khaïr-Beï, dit à celui-ci, qui l'interrogeait sur le futur emploi des revenus: «Fais-en large usage, sans prodigalité cependant; et laisse le reste en dépôt, dans le *beït el-mâl*, pour y recourir au besoin.»

butin revenant au *ouâly* (chef; à lui-même). « La part spéciale[1] revenant au ouâly, dit l'un d'eux, se compose de ce qui est nécessaire à sa subsistance et à celle de sa famille, de ses vêtements d'hiver et d'été, de deux montures pour le *djihâd*, et de tout ce dont il a besoin pour le pèlerinage de l'*omra;* le reste doit être réparti, par portions égales, entre les musulmans; et le ouâly doit ensuite fixer des *atïè* à fournir par les provinces, en proportion de leurs ressources. »

Au reste, les khalifes étaient entretenus aux frais de l'État. Quand Abou-Bekr parvint au trône, on lui assigna (*fourida léhou*) un demi-mouton par jour et les vêtements nécessaires pour lui couvrir la tête et le corps; deux manteaux (*bourdân*), à renouveler quand ils seraient usés; et, pour sa famille, la même dépense que celle qu'elle faisait avant son élévation au khalifat. Selon Ibn el-Athir, on lui aurait assigné 6,000 dirhems par an. A Omar, son successeur, on n'aurait attribué que ce qui lui était strictement nécessaire pour lui et pour sa maison. « Tu n'as besoin de rien de plus, lui aurait dit Ali; » et le peuple aurait sanctionné cette parole[2].

Omar établit le *ferdet el-atïè* sur la *djéza*[3] « capitation » imposée aux peuples qui avaient *capitulé* ou

[1] On verra plus loin le terme *khâs* employé pour désigner la dotation de certains feudataires.

[2] *Khitat*, I, 95.

[3] La *djéza* n'est pas, comme le *feï*, soumise au prélèvement préalable du quint.

demandé la paix avant tout combat. « Je serai, aurait dit Omar, par l'établissement de l'*atïè*, le créateur de l'armée musulmane, le fondateur de l'administration[1]. » Ce khalife dressa aussi la liste de l'*atïè*, en commençant par Abbas, oncle du prophète[2].

Puis il attribua à chacun des guerriers présents à l'affaire de Bedr 5,000 dirhems;

A ceux qui se trouvèrent aux autres affaires, depuis Bedr jusqu'à Houdaïbia, 4,000 dirhems;

A ceux qui, depuis Houdaïbia, assistèrent aux autres engagements, jusqu'à l'affaire où Abou-Bekr se sépara des apostats, 3,000 dirhems;

A ceux de Qadicïa et de Damas qui se trouvèrent à la bataille de Yarmouk, 2,000;

A ceux des pays plus éloignés, 2,500.

Selon Abou-Selma, Omar aurait assigné à Abbas 25,000 dirhems, selon Zehri, 12,000.

Les femmes présentes à Bedr et à Houdaïbia auraient reçu un *atïè* de 400 dirhems;

Celles d'une époque postérieure, jusqu'à Qadicïa, 300 dirhems; celles qui assistaient à l'affaire de Qadicïa, 200 dirhems. A partir de cette époque, l'*atïè* aurait été, pour toutes, de la même quotité.

Aux enfants des combattants de Bedr, on aurait assigné un *atïè* de 100 dirhems.

Les femmes du Prophète, sauf celles qui avaient été achetées, auraient reçu un *atïè* de 10,000 dirhems; l'atïè d'Aïecha aurait été de 12,000 dirhems.

[1] Macrizi, *loc. laud.* I, 92.

[2] *Ibid.* p. 93.

La nation était alors partagée en décuries[1] sous le commandement d'un *arîf* ayant à pourvoir à l'entretien des chevaux[2] de ses dix hommes. Les *arîf* étaient au nombre de 3,000. Après la fondation de Basra et de Coufa, les décuries furent changées en *septénies;* on établit cent *arîf* ayant chacun 100,000 dirhems, et dont la juridiction s'étendait, depuis l'affaire de Qadicïa, sur quarante-trois hommes, quarante-trois femmes et cinquante *ïïal* « domestiques. »

L'*ata* était compté aux Arabes, *émirs* septénaires, ayant chacun un drapeau[3]; ils le remettaient aux *aréfa*, *nouqéba* et *uméra*, qui le comptaient, à leur tour, aux hommes de leur *douar*.

Tel était le système à la mort d'Omar ibn el-Khattâb. Omar avait songé à élever l'*ata* de chaque homme à 4,000 dirhems, répartis de la sorte : 1,000 laissés par le guerrier à sa famille, à son départ pour l'armée; 1,000 pour son entretien en campagne; 1,000 pour son équipement, et 1,000 à employer en aumônes; mais ce projet ne fut pas mis à exécution[4].

[1] Les tribus arabes sont encore désignées par le terme *achîrè*, au pluriel *achâïr*.

[2] « Certaines terres, désignées en Égypte sous le nom d'*atlaq*, libres et franches de toute imposition, sont destinées à fournir des fourrages aux chevaux du pacha et des beys. » (Estève, *Descript. de l'Égypte*, XII, 51.)

[3] L'*alem* des Seldjouqydes et des Ottomans.

[4] On peut consulter, sur les ressources financières de l'empire arabe, les travaux de MM. de Slane et Barbier de Meynard sur Co-

A son avénement au khalifat, Osman accorda aux ayants droit à l'*ata* une augmentation de 100 dirhems; cela passa en usage chez les khalifes ses successeurs; il renchérit, d'ailleurs, sur les libéralités d'Omar. L'exemple du khalife fut suivi par ses subordonnés; aussi Mouslima, émir « gouverneur » d'Égypte, après le prélèvement de l'*atiè* des *ehli-diouân*, de celui de leurs maisons, de leurs *erzâq* « rations en nature, » et de leurs naïbs, des naïbs des provinces, de l'*erzâq* des *kètèbè* « commis » et du blé destiné au Hedjâz, ne faisait-il passer à Moavia, *comme excédant*, que 600,000 dinars[1].

Le khalife Merouan, le dernier des Ommiades[2], supprima, une année, l'*ata* des *ehl* « hommes » d'Égypte; mais il s'en excusa l'année suivante; et il le leur rendit, en faisant valoir le besoin d'argent où il s'était trouvé pour faire face aux ennemis de l'État.

Motacem, l'Abbacide, fils de Haroun er-Rachid, donna l'ordre à Kindir ibn Nasr-Essafadi de renvoyer les Arabes du diouân d'Égypte et de supprimer leurs pensions; cette mesure provoqua un soulèvement à la tête duquel se plaça Ïahia ibn el-Ouezir el-Djeraoui; accompagné de cinq cents hommes, il se rendit chez le gouverneur, et, au nom de tous,

dama et Khordadbèh, *Journal asiatique;* août 1862 et janvier-février 1865.

[1] Même chiffre que celui du khaznè égyptien envoyé à Constantinople. (Cf. *Essais écononı.* p. 99.)

[2] Macrizi, *Khitat*, I, 94.

il réclama la restitution de ces pensions, qui étaient leur droit et leur *feï*, et « auxquelles ils tenaient plus qu'à toute autre chose que ce soit. » Kindir, étant venu à mourir, fut remplacé dans sa charge par son fils El-Mouzaffer, lequel, en 219, marcha contre Iahia, lui livra bataille à Bahriet-Tennis et le fit prisonnier.

Cet événement mit fin au règne des Arabes en Égypte. Une révolution de principes, dont le khalife Motacem avait été le promoteur, s'opéra dans ce pays : le règlement d'Omar se trouva aboli de fait; et les conquérants musulmans de l'Égypte, ou du moins leurs descendants, se trouvant évincés, firent place à de nouveaux maîtres qui, tout en s'attribuant les mêmes avantages que les anciens, n'avaient pas les mêmes droits à faire valoir.

Jusqu'à Ahmed ibn Touloun, la milice (*djund*) de cette contrée ne fut plus composée que d'étrangers [1] et d'esclaves (*adjem ou méouâly*). Ahmed ibn Touloun, originaire d'une tribu turque de la petite Boukharie, réunit autour de lui une armée de 24,000 *ghoulâm* [2] turcs, 40,000 noirs et 7,000 hommes libres, *murtazaq* « stipendiés [3]. »

[1] Voy. ci-après, ch. IV, le principe de recrutement des feudataires ottomans.

[2] Ou *ghilmân*, d'où, par altération, on a fait *kalèmen*.

[3] Jouissant du *rezâqat*. « Les *rezâq* sont, dit Estève, des terrains affectés à des œuvres pieuses, libres de toute imposition, que sultan Selim trouva en Égypte, et dont il confirma les immunités, en s'abstenant de les donner à des multezims. (*Descript. de l'Égypte*, XII, 51.)

Plus tard, l'émir turc Abou-Bekr Mohammed ibn Taghadj-Ikhchid, ayant été nommé gouverneur de l'Égypte par le khalife abbacide de Bagdad, se déclara indépendant en 324=935; et le trop faible suzerain dut se résigner à confirmer cette déclaration, en ajoutant au gouvernement de l'Égypte celui de la Syrie. Ikhchid, qui était originaire d'une tribu turque de Ferghana, entretenait, dans ces deux provinces, une armée de 400,000 hommes de toutes races. A sa mort, l'oustad Abou'l-Misk Kâfour, ancien esclave noir de ce prince, et régent de ses États sous la minorité de son fils, introduisit dans l'armée un grand nombre de noirs.

Quand les Fatimites s'établirent en Égypte, l'armée égyptienne se composait de Berbères des tribus de Ketama, Zoueïlè et autres, de Grecs, d'Esclavons, etc. Elaziz-Billah, fils et successeur du khalife fatimite Moez Lidin Illah Abou Temim Maad, s'entoura de Deïlémites et de Turcs, dont il fit sa garde particulière. Dans les derniers temps de cette dynastie, le vizir Rezyq ibn es-Sâlih Talâï, qui s'était arrogé la puissance royale et avait pris le titre de Melik es-Soultan, comptait une armée de 40,000 cavaliers et de 30,000 fantassins; la marine de l'État se composait de dix *chouna*, pouvant chacune porter 1,000 hommes.

A l'avénement des Aïoubites (570=1174), Elmelik en-Nacer Salah Eddin Ioucef ibn Eïoub, fondateur de cette dynastie, expulsa de l'armée (*djand*) tous les esclaves noirs, les émirs arabes, arméniens

et autres; et il forma une armée nouvelle, composée uniquement de Curdes et de Turcs; cette armée ne s'élevait guère qu'à 12,000 cavaliers (*fâris*); à sa mort, elle se débanda, et son fils El-Aziz Osman, n'avait plus autour de lui que 8,500 *fâris* « chevaliers [1]; » chaque *djund* avait, il est vrai, dix, vingt et jusqu'à cent « varlets » attachés à sa suite, et, quand ces « chevaliers » se réunissaient hors du Caire, ils formaient une armée de plus de 200,000 hommes. Toutefois, les divisions intestines amenèrent la ruine des Aïoubites et la révolte de leurs mamlouks turcs; ceux-ci se substituèrent à leurs maîtres, restreignirent l'armée aux Turcs seuls, recrutés à l'extérieur, et n'admirent qu'un petit nombre de Curdes. Selon les uns, le sultan Baharite El-Melik en-Nâcer Qalâoun (678 = 1279) avait 7,000 mamlouks, et selon d'autres 12,000; son fils El-Achraf Khalil en avait 12;000.

Barqouq, tuteur de Melik es-Saleh, fils de Melik el-Achraf Chaban, mit fin à la dynastie des Mamlouks Baharites par la déposition de son pupille, et il se fit lui-même le chef de la seconde dynastie des Mamlouks, celle des Circassiens. A son avénement, il supprima les mamlouks *achrafiè* du précédent règne et se forma une garde particulière de mamlouks circassiens, s'élevant à environ 4,000 hommes.

[1] Macrizi, *loc. laud.* I, 95.

CHAPITRE II.

ORGANISATION DE L'ARMÉE ET DES FIEFS MILITAIRES, SOUS LES MAMLOUKS.

« Le *diouân el-djeïch*[1] « ministère de la guerre » se trouvait au Caire, au Qal'at el-djebel[2]; et l'on en voyait encore les restes à l'avénement de Barqouq. C'était là que le ministre (*nâzir el-djeïch*) et ses employés (*kuttâb*) se tenaient tout le jour. Ce diouân avait des revenus nombreux dont la plupart ont été oubliés ou bien ont changé de destination.

« Sous le règne des Turcs (*daolet et-tourkïè*) l'armée (*djeïch*) se composait de deux catégories, l'une restant auprès du prince, l'autre disséminée dans le pays ou habitant le désert, comme les Arabes et les Turcomans.

« Cette armée (*djund*) était un mélange de Turcs, de Circassiens, de Grecs et de Turcomans, pour la plupart achetés comme esclaves.

« Elle comptait des officiers de plusieurs classes :

« Les premiers et les plus considérables étaient les *améra* « chefs de 100, » et les *mouqaddim* « chefs de 1,000 *fâris* « cavaliers. » Parmi ceux-ci, se trouvaient les principaux naïb ; ces chiffres présentaient quelquefois un excédant de 10 à 20 cavaliers.

[1] Macrizi, *Khitat*, II, 215.

[2] Où se trouve aujourd'hui la citadelle; le ministère de la guerre est dit en Égypte *djihâdïè*.

« Venaient ensuite les émirs de *tablkhâna* [1], dont le chef (*mouazzam*) avait le commandement (*imrat*) de 40 *fâris* et quelquefois plus, même jusqu'à 100 [2]; ce chiffre n'était jamais au-dessous de 40 [3].

« Puis les émirs d'*acharaouât*, ayant 10 hommes (*fâris*) sous leurs ordres et quelquefois 20; mais alors ceux-ci ne comptaient plus parmi les émirs de dix;

« Et enfin, les *djund* « soldats » de la *halqa;* lesquels, comme les émirs, tenaient leur brevet (*menchour*) du sultan.

« Les *djund* des émirs recevaient de ceux-ci leur brevet.

« Le brevet délivré à l'émir attribuait à ce chef le tiers de l'*iqta* [4], et à ses hommes (*djund*) les deux autres tiers.

« L'émir et ses *mubâchir* « employés » ne pouvaient faire participer nul *djund* au revenu attribué à ses

[1] C'est-à-dire ayant le droit de faire jouer, devant leur porte ou leur tente, un corps de musique, à certaines heures de la journée. (Voy. Quatremère, *Hist. des sult. mamlouks,* I, 173; *Mémoire sur les finances de l'Égypte*, par Estève; *Descript. de l'Égypte,* XII, 44.)

[2] « Quand le soudan combattait, les chevaliers de la halca, selon qu'ils se montraient bien dans la bataille, étaient faits émirs par le soudan, et il leur baillait en leur compagnie 200 chevaliers ou 300; et mieux ils se montraient, plus le soudan leur en donnait. » (Joinville, *Histoire de saint Louis,* par de Wailly, Paris, 1867, p. 191.)

[3] Soïouti (*Husnel-mouhâdera,* chapitre de l'armée égyptienne) désigne les émirs par le simple titre d'*uméra ettabl,* chefs de 40 à 100 cavaliers; « le tablkhâna, ajoute cet auteur, n'appartient jamais à un émir ayant moins de 40 cavaliers sous ses ordres. »

[4] Dotation ou fief.

camarades, sans l'adhésion de ceux-ci; il ne pouvait non plus chasser personne de l'*edjnâd* avant d'avoir informé le *naïb es-saltanet* de la cause motivant l'expulsion; celui-ci prononçait le renvoi du soldat et pourvoyait à son remplacement.

« Chaque compagnie de la halqa, composée de 40 *djundi*, était commandée par un officier (*mouqaddim*) qui, d'ailleurs, n'exerçait son commandement qu'au départ de l'armée. La compagnie devait alors se grouper autour de son *mouqaddim*, pour exécuter ses ordres[1].

« L'*iqta* de certains des principaux *mouqaddim* de la garde du sultan atteignait, en Égypte, jusqu'à 200,000 dinars *djeïchîè*[2], et quelquefois plus; les moins rétribués de ces officiers recevaient (*ïoubarou*) 80,000 dinars ou environ.

« Les émirs de *tablkhâna* avaient de 23 à 30,000 dinars.

« Les *acharaouât* recevaient, les plus rétribués, 7,000 dinars, les autres une somme moindre.

« L'*iqta* le plus élevé des *edjnâd* de la *halqa* était de 500,000 dinars (*sic*); mais ce chiffre ou environ était celui des premiers *mouqaddim* du corps; les simples *edjnâd* se divisaient en plusieurs catégories dont la moindre attribuait à chaque homme un *iqta* de 250 dinars.

[1] Voy. ci-après, ch. IV, Aïni-Ali, § 6.

[2] Comme on le verra plus loin, le dinar avait des contre-valeurs différentes.

« L'*iqta* des *djundi* des émirs était plus ou moins élevé, selon l'appréciation de l'émir.

« En Syrie, les *iqta* n'approchaient pas de ces chiffres; ils ne s'élevaient guère qu'aux deux tiers. L'*iqta* du *nâïb es-saltanet* de Damas approchait du chiffre de l'*iqta* le plus élevé des principaux émirs *mouqaddim* d'Égypte.

« Tous les *djundi* des émirs devaient se présenter au *diouân el-djeïch*, pour y faire inscrire leur nom et leur signalement. Cela fait, l'émir ne pouvait demander le changement d'un *djundi* sans biffer le nom de celui-ci et présenter son remplaçant.

« Chaque année, le sultan donnait un vêtement complet (*mélabis*) aux émirs; il y avait réjouissance à cette occasion. Le sultan donnait aussi aux émirs centeniers des chevaux caparaçonnés, et aux autres des chevaux nus, distinguant ainsi sa garde (*khassè*[1]) des autres corps.

« Tous les émirs de cent, de *tablkhâna* et d'*acharaouât* recevaient chaque jour du sultan des rations (*réouâtib*) de viande, de pots d'accessoires, de pain, d'orge pour leurs chevaux et d'huile; certains recevaient en outre, annuellement, de la chandelle, du sucre et un vêtement (*kiçouè*). Il en était de même pour les *djundi* chargés de *ouézâïf* « emplois spéciaux. »

« Il était encore d'usage, à la naissance du fils d'un émir, d'attribuer au premier une solde (*dénâ-*

[1] خاصهٔ اردوی همایون, « le corps d'armée de la garde, » à Constantinople.

nîr), de la viande, du pain et des rations de chevaux, jusqu'à ce qu'il fût en âge d'obtenir un *iqta* dans la *halqa;* après quoi, il passait à un commandement de dix ou de *tablkhâna*, selon la faveur du prince.

« A la mort d'un *djundi*, El-Melik el-Aadil Mahmoud ibn Zengui conférait l'*iqta* au fils du défunt; sauf, si celui-ci était en bas âge, à partager l'*iqta* avec le soldat faisant le service, jusqu'à ce qu'il pût le remplir lui-même. Aussi cela faisait-il dire aux *djundi :* « L'*iqta* nous appartient; c'est notre bien (*mulk*); nous en héritons de père en fils, et nous nous faisons tuer pour lui[1]. »

« Le sultan[2] donnait lui-même à chaque *djundi* l'investiture de son emploi; on y procédait de la sorte : l'individu sollicitant un *iqta* vacant (*mahloul*) se présentait, debout, devant le prince; le choix de celui-ci une fois tombé sur quelqu'un, il ordonnait au ministre de la guerre (*nâzir el-djeïch*) de le faire inscrire; un titre sommaire dit *miçâl* et intitulé : « Admission de N. » recevait le nom de la résidence affectée au *djundi;* le sultan écrivait de sa main sur cette pièce un décret ainsi conçu : « Portez cet homme sur les rôles. » Le hadjib remettait la pièce au fonctionnaire compétent, et le nouveau *djundi* baisait la terre.

« Sur le vu de cette pièce, on en dressait une autre, écrite sur papier carré, et revêtue du visa de tous

[1] Cf. ci-après, ch. IV, Aïni-Ali, § 6.

[2] Macrizi, *loc. laud.* 217.

les *mubâchir* « employés » du *diouân el-iqta*, lesquels sont, en même temps, *kiâtib* du *diouân el-djeïch;* on la portait ensuite au bureau de la rédaction et de la correspondance[1], puis on dressait le brevet (*menchour*) qui devait recevoir l'*alâmè* « chiffre-signature du souverain; » enfin, ce diplôme était complété par le paraphe des *kiâtib* du *diouân el-djeïch*, pour conformité avec le document primitif.

« Sultan el-Melik en-Nâcer Qalâoun avait formé un corps de mamlouks, fils des mamlouks *Bahrïè-Salâhïè*, dispersés à la mort de Faris-Oqtaï, du temps de Moëzz-Ibek, et tombés dans un état misérable. Qalâoun réunit ces jeunes gens, leur donna une solde (*djamkïè*), des rations de viande et d'orge, le *kisouè*, et leur assigna pour poste la porte de la citadelle. Il leur donna le nom de *Bahrïè*, qu'ils portaient encore du temps de Macrizi.

« En Syrie, le *nâïb el-memleket* n'avait pas le droit de nommer un émir au lieu et place d'un autre émir décédé, quel que fût l'âge de celui-ci. Il devait informer le sultan du décès, et le prince avisait au remplacement, soit par quelqu'un de la cour, expédié au lieu de l'emploi devenu vacant, soit par telle personne de la localité même, ou enfin par telle autre qu'il agréait.

« Si le défunt était un *djandi* de la *halqa*, le naïb choisissait son remplaçant, dressait le *miçâl* dans la même forme que s'il était rédigé devant le sultan,

[1] *Diouân el-inchâ ouel-mukâtebât.*

faisait écrire le *marebba*, et l'expédiait, par la poste, à la cour; cette pièce était examinée au *diouân el-iqta;* si le sultan donnait son approbation, il la revêtait du décret ordinaire, « délivrez le diplôme; » et alors le diouân dressait le *marebba*, sur lequel on devait ensuite expédier le *menchour*. Si la proposition était rejetée, le prince donnait l'*iqta* à qui bon lui semblait[1].

« Si un émir ou un *djundi* venait à mourir avant d'avoir entièrement achevé son temps de service, ses héritiers étaient tenus responsables (envers le trésor) du complément de solde équivalent au reste du temps à courir, proportionnellement, bien entendu, à la quotité du traitement alloué au défunt[2]. Restitution de ce complément devait être faite par eux, à moins que, par une faveur spéciale, le prince ne leur en fît abandon.

« Les *iqtaât* des émirs et des *djundi* étaient de plusieurs sortes : il y avait des provinces où le feudataire (*mouqti*) avait la jouissance du revenu de la terre (*ïastaghilloa*) comme il l'entendait; d'autres où c'était une valeur en numéraire, à lui assignée sur telle ou telle localité, et dont il opérait le recouvrement. Cet état de choses fut modifié par Qalâoun; ce prince supprima les impôts dits *mokous*, et étendit le système de l'*iqta* à tout le pays.

« La cavalerie mamlouk, d'après l'état relevé par

[1] Ces formalités offrent de grands rapports avec les fiefs *tezkèrèly* et *tezkèrèsiz* des Ottomans, dont il sera parlé plus loin.

[2] على حكم الاستحقاق.

Macrizi lui-même, dans les archives de Qalâoun, s'élevait, sous ce prince, à 2,424 *fâris* « chevaliers. » En voici le détail.

Émirs de 1,000 et leurs mamlouks, 2,424 *fâris;* savoir :

Naïb, ouézir, uloufi khasséki [1]		8 émirs.
Ueloufi khardjiè......................	14	
Leurs mamlouks [2]....................	2,400	
(*sic*)...	2,422	

Émirs de *tablkhâna* et leurs mamlouks, 8,200 *fâris;* savoir :

Khasséki..........................		54 émirs.
Khardjiè..........................	146	
Leurs mamlouks....................	8,000	
	8,200	

Kâchef et *oulât* [3] des provinces (*èqâlîm*), 574 *fâris;* savoir :

[1] Cf. *Hist. des Mamlouks* d'Ét. Quatremère, I, 2ᵉ partie, p. 158. — Il y a évidemment entre les émirs *khasséki* « dotés d'un *khas,* » et les émirs *khardji* « ayant une allocation pour leur dépense (*khardj*) » d'Égypte, le même rapport qu'entre les feudataires de premier ordre et ceux de second et de troisième ordre de l'empire ottoman. (Voy. ci-après, ch. IV.) On voit aussi que chaque catégorie de feudataires avait, en Égypte, des titulaires de premier et de second ordre.

[2] Comparez l'organisation ci-après des feudataires dans l'empire ottoman.

[3] Au sing. *ouâli* « commandant de province (*ouilâïè*). » Cf. *Descript. de l'Égypte*, XI, 493.

Alexandrie, Bahîrè, Gharbîè, Charqyîè, Menoufiîè, Qatîa, Kâchef de Djizè, Faioum, Behensa, Achmounin, Qous, Asouân, Kâchef du Ouedj el-Bahri, Kâchef du Ouedj el-Qybli	14 émirs.
Leurs mamlouks	560
	574

Émirs d'*acharaouât* et leurs mamlouks, 2,200 *fâris*; savoir :

Khasséki	30 émirs.
Khardjîè	170
Leurs mamlouks	2,000
	2,200

Oulât des *èqâlîm* (provinces), 77 *fâris*; savoir :

Achmoun-erroumman, Qalioub, Djizè, Teroudja, Hadjib d'Alexandrie, Atfeh, Manfalout	7 émirs.
Leurs mamlouks	70
	77

Mouqaddim de la *halqa* et *edjnâd*, 11,176 *fâris*; savoir :

Mouqaddim des mamlouks du sultan	40
Mouqaddim des mamlouks de la halqa	180
Naqyb des émirs de 1,000	24
Mamlouks du sultan	2,000
Edjnâd de la halqa	8,932
	10,176

Solde (ibret).

Les *khassékiè* de 1,000, le *nâïb* et le *ouézir* reçoivent chacun 100,000 dinars, le dinar compté à 10 dirhems, soit, en totalité (*elirtifa*), 1,000,000 de dirhems; déduisant, pour contre-valeur des grains (*ghilâl*), le blé, à 20 dirhems l'ardeb, les *houboub* « graines, » à 10 dirhems l'ardeb, 100,000 dirhems, reste net, à chacun, 900,000 dirhems.

Les *ulousi-khardjïè*, chacun 85,000 dinars, à 10 dirhems l'un, 850,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 70,000 dirhems, reste net, à chacun, 780,000 dirhems.

Les *tablkhânat el-khasséki*, 40,000 dinars, à 10 dirhems l'un, 400,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 35,000 dirhems, reste net, à chacun, 365,000 dirhems.

Les *tablkhânat el-khardjïè*, 30,000 dinars, à 8 dirhems l'un, 240,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 24,000 dirhems, reste net, à chacun, 216,000 dirhems.

Les *acharaouât el-khassékïè*, 10,000 dinars à 10 dirhems l'un, 100,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 7,000 dirhems, reste net, à chacun, 93,000 dirhems.

Les *acharaouât el-khardjïè*, 7,000 dinars, à 10 dirhems l'un, 70,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 5,000 dirhems, reste net, à chacun, 56,000 dirhems.

Les *kâchef*, 20,000 dinars, à 8 dirhems l'un,

160,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 15,000 dirhems, reste net, à chacun, 145,000 dirhems.

Les *oulât* de l'*istabilkhâna*, 15,000 dinars, à 8 dirhems l'un, 120,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 10,000 dirhems, reste net, à chacun, 112,000 dirhems.

Les *oulât* des *acharaouât*, 5,000 dinars, à 7 dirhems l'un, 35,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 3,000 dirhems, reste net, à chacun, 32,000 dirhems.

Les *mouqaddim* des mamlouks du sultan, 1,200 dinars, à 10 dirhems l'un, 12,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 1,000 dirhems, reste net, à chacun, 11,000 dirhems.

Les *mouqaddim* de la *halqa*, 1,000 dinars, à 9 dirhems l'un, 9,000 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 900 dirhems, reste net, à chacun, 8,100 dirhems.

Les *naqyb* des *ulouf*, 400 dinars, à 9 dirhems l'un, 3,600 dirhems; déduisant, pour *ghilâl*, 400 dirhems, reste net, à chacun, 3,200 dirhems.

Mamlouks du sultan.

400 mamlouks, chacun 1,500 dinars, à 10 dirhems l'un, 15,000 dirhems.

500 mamlouks, chacun 1,300 dinars, à 10 dirhems l'un, 13,000 dirhems.

500 mamlouks, chacun 1,200 dinars, à 10 dirhems l'un, 12,000 dirhems.

600 mamlouks, chacun 1,000 dinars, à 10 dirhems l'un, 10,000 dirhems.

Edjnâd de la halqa.

1,500 *fâris*, chacun 900 dinars, à 10 dirhems l'un, 9,000 dirhems.

1,350 *djund*, chacun 800 dinars, à 10 dirhems l'un, 8,000 dirhems.

1,350 *djund*, chacun 700 dinars, à 10 dirhems l'un, 7,000 dirhems.

1,300 *djund*, chacun 600 dinars, à 10 dirhems l'un, 6,000 dirhems.

1,300 *djund*, chacun 500 dinars, à 10 dirhems l'un, 5,000 dirhems.

1,100 *djund*, chacun 400 dinars, à 10 dirhems l'un, 4,000 dirhems.

1,000 (*sic*), chacun 300 dinars, à 10 dirhems l'un, 3,000 dirhems.

« Les grands officiers de la couronne (*erbâb el-ouazâïf*), après le *nâïb* et le *ouézir*, sont l'*émir silâh* « connétable, » le *dividdar* « grand chancelier, » les *hadjebè* « chambellans, » l'*émir djândâr* « grand justicier, » l'*oustaddâr* « le grand maître de la maison du sultan, » le *mihmandâr*, « le grand maître des cérémonies, » le *nâzir el-djuïouch* « ministre de la guerre » et les *oulât*[1].

« A la mort de Qalâoun (741=1340), l'usage se

[1] Soïouti (*husnel-mouhâdera*) range les *ouazâïf* en trois catégories : armée (*erbâb es-seïf*), administration (*erbâb el-aqlâm*), magistrature (*zâoui el-ilm*).

répandit, dans l'*edjnâd*, d'abandonner ou de permuter l'*iqta*, moyennant *finance*.

« L'émir Choudja eddin Aghyrly, nommé *chadd*[1] des divans par El-Melik el-Kâmil Chaaban, en rebiakher 746, fit diverses innovations, entre autres celle de l'abandon ou de l'échange des *iqta* de la *halqa*. Quand un *djandi* voulait échanger son *iqta* avec quelqu'un, chacune des parties faisait un versement au trésor (*beït el-mâl*). Quiconque voulait entrer dans la *halqa*, versait un certain nombre de dinars au trésor, selon l'importance de sa solde annuelle future (*ibret*). Si l'*ibret* de l'admission (*hâïz*) qu'il sollicitait était de 500 dinars, il devait payer pareille somme.

« De même, quiconque voulait se démettre de son *iqta*, versait au trésor l'équivalent de la somme (*aghyrly*) qui lui était attribuée[2]. Pour cet objet et pour l'encaissement des sommes payées par les solliciteurs de *ouazâïf* et de *ouilâïât*, le même émir créa un divan qu'il nomma *diouân el-bedel*[3]. Cette institution, abolie sur les réclamations des émirs, fut rétablie en 749 par l'émir Mandjak el-Ïouçoufi; le *djandi* vendait son *iqta* à qui voulait l'acheter. Bon nombre de gens du commun acquirent ainsi des *iqta* qui se payaient 20,000 dirhems, ou moins, se-

[1] Cf. *Hist. des Mamlouks*, 1re partie, 110.

[2] Un terme analogue : *aghyr uloufè*, *aghyr khidmet*, *aghyr mouqâtéa*, se retrouve chez les Ottomans, désignant certains emplois ou diverses catégories de solde ou de concessions. (Cf. *Essais économiques*, p. 69, 175 et *passim*.)

[3] « Divan de la *compensation*. »

lon le chiffre du revenu; le vizir prélevait un droit fixe. Ce genre de trafic, dit *nazoul* et *mouqâïeda*, fut aboli, puis rétabli en 753, sous le *niïabet* de l'émir Seïf Eddin Oqtaï; marchands et artisans devinrent acquéreurs d'*iqta;* on vendait aussi les *taqdimè* de la *halqa;* et il se forma une compagnie de courtiers dits *mouhaïis* «instigateurs,» qui, au nombre de 300 individus, poussaient les *djundi* à se défaire de leurs *iqta;* sur une valeur de 1,000 dirhems, ils leur offraient une remise de 100 dirhems.»

CHAPITRE III.

DES FIEFS OU CONCESSIONS MILITAIRES, SOUS LES PERSANS ET LES MONGOLS.

«On rapporte, dit Macrizi[1], que le divan de la cavalerie[2] fut institué par Lohrasp, l'un des rois de la seconde dynastie des Perses; on ajoute que, avant lui, Keï-Qobâd avait prélevé la dîme sur les *ghillât* «biens de la terre[3],» et l'employait pour la subsistance de son armée (*djund*).

«Pour ce qui est des temps islamiques, les khalifes ommiades, abbacides et fatimites furent dans l'usage, depuis Omar ibn el-Khattâb, de recueillir les sommes du *kharâdj* et de les faire distri-

[1] *Khitat*, I, 91.

[2] الجند بخيلهم.

[3] De là, dans la technologie des vacouf, *moustaghillât* désigne les biens à ciel ouvert, par opposition à *mouçaqqafât* «immeubles couverts, en bâtiments.»

buer ensuite, par le divan, aux *uméra* ou *oummâl*[1] ainsi qu'aux *edjnâd*, selon leur rang et leur nombre. Dans les premiers temps de l'islamisme, l'objet de cette répartition était désigné, on l'a vu plus haut, par le terme *ata* « don[2]. » Cette modalité se continua jusqu'à l'avénement de la dynastie *'adjem* « seldjouqyde. » L'ancien usage fut alors modifié, et les terres furent distribuées aux *djund* en *iqtaât*[3]. Cette répartition des terres fut faite par Nizam el-Mulk, vizir d'Alp-Arslan, et ensuite de son fils Melik-Chah. Le territoire seldjouqyde s'étant étendu, le vizir jugea à propos de donner à chaque concessionnaire (*mouqti*) un ou plusieurs villages, selon la valeur de l'*iqta* qui lui était attribué, pensant que cette forme de concession de la terre appellerait sur elle la sollicitude du concessionnaire, et conséquemment un état de prospérité; tandis que la concentration de la totalité des provinces dans les mains d'un seul divan amènerait l'indifférence, et, par

[1] اعمال مصر « les provinces d'Égypte » (Macrizi, II, 493); de là *'âmil*, au plur. *oummâl* « gouverneur. » Lancret (*Descript. de l'Égypte*, XI, 490) explique ainsi ce terme : « copte sarraf chargé de la perception des revenus en nature. »

[2] *'Atiè* désignait, chez les Ottomans, les largesses faites à l'avénement des sultans.

[3] L'armée de Melik-Chah, après la prise de Qaderd, oncle de celui-ci, mit pour condition de sa fidélité l'augmentation des *iqtâat* et des *ruçoumât* « allocations qui lui étaient attribuées. » (*Hist. Seldjak.* éd. Vullers, p. 102.) Mirkhond ajoute (p. 117) : « 47,000 cavaliers accompagnaient toujours le chah; et leurs fiefs (*iqtaât*) étaient disséminés dans les provinces, de façon qu'ils pussent trouver leur nécessaire en quelque lieu qu'ils fussent. »

suite, la ruine du pays. Ce régime fut, depuis lors, adopté partout, et il est maintenu jusqu'à présent. »

Le système mongol différait entièrement de celui des états musulmans sous certains rapports, il s'en rapprochait sous d'autres.

« Composée de nomades transportant avec eux leurs foyers, et pouvant subsister partout où leur bétail et leurs chevaux trouvaient des pâturages[1], l'armée de Tchinguiz-Khan se recrutait parmi les tribus tatares. Tout homme capable de porter les armes était militaire; chaque tribu était divisée en pelotons de dix hommes, dont l'un était choisi pour commander aux neuf autres[2].

« Neuf chefs de dix étaient placés sous les ordres d'un centenier (*ïuz-bâchi*), ayant sa propre dizaine;

« Neuf centeniers sous ceux d'un chef de mille;

« Neuf chefs de mille sous ceux d'un chef de 10,000 hommes (*touman*).

« Chaque tribu occupait le district qui lui était assigné; en temps de guerre, on levait un ou plusieurs hommes par dizaine.

« Il était sévèrement interdit à un officier de recevoir dans sa compagnie un soldat appartenant à une autre.

« Nul, pas même un prince du sang, ne pouvait

[1] De là les termes *ïailaq* et *qychlaq* « quartiers d'été et d'hiver; » le mot *qychlaq* a été conservé chez les Ottomans pour désigner « la caserne. »

[2] Et de leur consentement. (*Instituts de Timour*, édition Langlès, p. 47.)

accepter tel homme qui voulait abandonner son chef.

« Loin de recevoir une paye, le guerrier tatar donnait annuellement à son chef une contribution en chevaux, têtes de bétail, feutres, etc. Quoique se trouvant à l'armée, il n'était pas exempt des charges publiques : sa femme, ou toute autre personne laissée par lui dans son habitation, devait rendre à sa place les services auxquels il était tenu[1].

« Jusqu'à Ghazân-Khan, le soldat mongol ne recevait ni solde, ni habillement, ni terres, ni vivres. Après sa conversion à l'islamisme, Ghazân, par ses *Institats*, changea de système : il assigna aux troupes les plus voisines de sa résidence une certaine quantité de froment; puis, en 703=1303, un décret étendit ce régime à toute l'armée, et des terres cultivées ou incultes, appartenant soit au *domaine privé* du prince, soit *à l'État*, furent assignées à chaque corps de 1,000 hommes, à titre de fiefs (*iqta*). Les paysans relevant des terres de chacune de ces deux catégories devaient, tout en continuant de les cultiver, payer exactement aux soldats les contributions en numéraire (*mâl*) et en bétail, ainsi que toutes les autres contributions que jusqu'alors ils payaient au fisc.

« Les paysans d'un fief ne pouvaient être transportés sur un autre; ceux qui l'avaient quitté depuis

[1] D'Ohsson, *Hist. des Mongols*, d'après le *Tarikhi djihan kuchaï*, I, 388-390. On sait que, dans la société mongole, la femme occupait un rang égal ou à peu près à celui de l'homme.

moins de trente ans devaient y être réintégrés; ils n'étaient pas cependant considérés comme serfs; les militaires n'avaient sur eux d'autres droits que celui de veiller à la culture des champs et de percevoir le cens et les impositions fiscales[1]. Les sujets non cultivateurs étaient tenus de payer aux militaires l'impôt fixé par le divan, rien au delà.

« De leur côté, les feudataires devaient verser, dans les magasins particuliers du prince, 50 *mans*, poids de Tabriz, par chaque homme de guerre.

« Lors de la distribution, aux *millénies*, des fiefs composés de terrains en friche ou cultivés avec l'eau courante, les notables de chaque canton se réunissaient auprès du commissaire[2] préposé *ad hoc;* on faisait dix lots, tirés au sort avec des fouets, pour chaque centurie; les dizaines tiraient ensuite. Cet agent inscrivait, sur son registre, la part dévolue à chaque centurie et décurie, et copie de son registre était remise à la fois au ministre des finances et aux chefs de mille. Le *bitiktchi* faisait tous les ans une inspection, et les feudataires dont les terres n'étaient pas cultivées étaient punis[3].

« Les fiefs ne pouvaient être ni vendus, ni donnés, ni transmis à un ami juré, à un frère aîné ou cadet ou tout autre parent, ni cédés, à titre de douaire ou autrement, sous peine de mort.

. . . .

[1] Voy. ci-après ch. IV.

[2] *Bitiktchi*, qui est le *defterdâr* des Ottomans.

[3] On retrouve ici plus d'un rapport avec le système féodal ottoman.

« Au décès d'un militaire, son fief était donné à l'un de ses fils; à défaut, à l'un de ses anciens esclaves (*ghoulâm*), et, faute de ceux-ci, à un homme choisi dans (par) la centurie.

« Le fief d'un militaire condamné pour délit était donné, par les officiers, à un individu propre au service, et ensuite inscrit sous son nom.

« Tous les ans les registres étaient examinés.

« L'inspecteur (*bitiktchi*) ne permettait pas au feudataire d'exiger rien au delà du cens, du *coïtchour* et des autres articles à lui assignés dans le registre-matricule. Si le fait avait lieu, il devait en prendre acte et en informer le prince.

« Ghazan attribua aussi une solde et des fiefs aux troupes persanes (*tâzik*) chargées de la garde des frontières. Il avait assigné également une solde, des fiefs et des gratifications aux régiments (*qoul*) composant sa garde royale, et qui furent portés de 1,000 à 2 et 3,000 hommes[1]. »

Timour conserva généralement le système inauguré par Ghazân, tout en lui réservant un caractère plus particulièrement mongol.

« Le revenu des provinces était inégalement divisé en lots : chaque *émir* et *ming-bâchi* en tirait un; si la somme excédait le chiffre de sa paye, cet excédant passait à un autre; si elle était insuffisante, on la complétait par un autre lot[2].

« Toute province chargée d'une pension (à payer)

[1] D'Ohsson, *Histoire des Mongols,* d'après Vassaf, IV, 421-430.

[2] Système des *hissè* chez les Ottomans.

avait deux intendants (*ketkhouda*) : l'un, devant veiller sur la province même, défendre les habitants contre les rapines et les vexations des pensionnaires de l'État, et enfin tenir un compte exact de tout ce qu'on avait tiré de cette province; l'autre, devant écrire les dépenses et faire les parts des soldats.

« La jouissance du revenu d'une province était concédée pour une période triennale; au bout de trois ans, inspection de la province était faite; si elle se trouvait dans un état florissant et si les habitants n'élevaient pas de plaintes, le feudataire conservait sa dotation pour trois autres années. Dans le cas contraire, cette dotation lui était retirée, et, durant trois ans, il ne touchait rien[1]. »

L'armée se composait des subdivisions suivantes, dont la dénomination était empruntée aux idiomes mongol, turc et persan[2] :

Peloton de 10 hommes (*gouchoun*), commandé par l'un d'eux, agréé par ses camarades, et dit *ôn-bâchi*.

Compagnie de 100 hommes (*sadè*), formée de la réunion de dix pelotons et commandée par l'un de leurs chefs dit *ïuz-bâchi*.

Bataillon de 1,000 hommes (*hézârè*), formé de dix compagnies de 100 hommes, et commandé par

[1] *Instituts*, 52-54.

[2] Chardin (*Voyages*, Amsterdam, 1711, VI, 75) donne les dénominations turques comme désignant de son temps, en Perse, les officiers de 10, 100 et 1,000 hommes.

l'un des chefs de celles-ci dit *ming-bâchi* ou *emiri-hézârè*[1].

Division ou corps d'armée de 10,000 hommes, formée de dix bataillons et commandée, sans que ce soit de règle absolue, par un prince du sang.

« Le généralissime avait le titre d'*émir el-uméra*; les officiers généraux celui de *beïlerbeï;* les officiers celui d'*émir*[2].

« Les *ôn-bâchi* nommaient au remplacement des soldats morts ou disparus; les *ïuz-bâchi* élisaient les *ôn-bâchi*, et les *ming-bâchi* les *ïuz-bâchi*.

« La paye du soldat était fixée à la valeur d'un cheval; celle des guerriers d'élite pouvait s'élever de deux à quatre chevaux[3]; l'*ôn-bâchi* avait dix parts de soldat, le *ïuz-bâchi* vingt, le *ming-bâchi* soixante, etc.

« Chaque émir d'*olous* « tribu » et de *touman* devait mener avec lui, en temps de guerre, un nombre de cavaliers proportionné à la force de sa tribu ou de son touman[4].

CHAPITRE IV.

DES FIEFS DANS L'EMPIRE OTTOMAN.

L'apparition des Ottomans sur la scène politique

[1] *Vie de Timurbec*, par Petis de la Croix, II, 82, 27; III, 19; *Instituts*, 47.

[2] *Instituts de Timour*, 50, 144.

[3] De là le terme *taïn* « rations, » distinct, chez les Ottomans, de l'*aloufè*, et qui est resté pour désigner les rations d'hommes et de chevaux.

[4] *Instituts*, 48, 49-98.

du monde fut, à certains égards, une sorte de renaissance, de restauration de l'islamisme. Les grandes monarchies musulmanes contemporaines, avec lesquelles d'ailleurs les Ottomans avaient plus ou moins une communauté d'origine, étaient en décadence; les institutions périclitaient. Cette situation présentait un ensemble de circonstances favorables pour quiconque saurait en profiter; la tribu turque, dont Osman était le chef, et qui était plus considérable par l'importance personnelle de ses chefs que par la force numérique de ses membres, prit l'initiative et s'attribua la mission de rendre un nouveau lustre à l'islamisme. Sultan Osman, en récompense de ses exploits, avait reçu en fief (*iqta*), du dernier prince seldjouqyde d'Asie Mineure, la province de Qara-Hiçar, dite aussi Sultan-eunu[1], en même temps que le *tabl*, l'*alem* «le tambour, le drapeau,» et les autres insignes de l'émirat[2]. Sa puissance s'étendit rapidement; en 701, il partageait entre ses fils et ses principaux émirs les contrées soumises à ses armes; quelques années après, en 717, il distribuait aux *ehli-timâr* «feudataires» les villages voisins de Brousse, dont il faisait le siége; et, selon Saad-Eddîn[3], les habitants de ces villages eurent à remplir envers les premiers la condition du *raïet*.

[1] Ville habitée par les Grecs. (Hammer, *Hist. de l'emp. ottoman*, I, 58, 74.)

[2] Feridoun (*Papiers d'État*, I, 56) donne le texte du diplôme délivré à cet effet par le prince seldjouqyde. On lit aussi dans Mirkhond (*Hist. Seldj.* p. 94) que «Sultan Alp-Arslan avait conféré le *tabl* et l'*alem* à un certain Hezaresp.» — [3] *Tarikh*, I, 21, 23.

Sultan Orkhan, fils et successeur d'Osman, assisté d'Ala-Eddîn, son frère, devenu son vizir, et s'appuyant sur les conseils des personnages religieux les plus considérables du temps, dont il aimait à paraître suivre les directions, continua la politique de son père et vit le succès répondre à ses espérances.

L'armée ottomane, désignée sous le nom générique de *sipâh*[1], se composait, dans le principe surtout, de bandes irrégulières à cheval[2] dites *âqyndji*, n'ayant ni solde ni fiefs, et vivant uniquement des rapines et du butin faits sur l'ennemi. Toutefois, et de concert avec le câdi de Biledjik, Ala-Eddîn décida bientôt le recrutement, *parmi les Turcs*, d'hommes jeunes, propres au service de l'infanterie, lesquels, sous le nom de *ïaïa* ou *pïâdè*, selon l'appellation turque ou persane, et commandés par des

[1] Saad-Eddîn, I, 23. *Sipâh*, dérivé de l'achéménien *aspatha* «cavalier» (*Journ. asiat.* avril-mai 1851, p. 415; juin, p. 535; septembre-octobre, p. 359), se retrouve dans la forme *sipahbed* «maître de la cavalerie» (*Livre des routes*, par M. Barbier de Meynard, p. 159). Ce même terme désignait autrefois les quatre régiments de la cavalerie de la garde du sultan, «organisés, dit Hammer (I, 127), sur le modèle de ceux qui avaient été institués par Omar pour la garde du drapeau du Prophète.» *Sipèh-salar* est, en Turquie, l'un des titres du ministre de la guerre. Selon Ibn-Batouta (IV, p. 297), «les isbahiè étaient, en Chine, les archers;» à Pondichéry, *sipahi* désigne simplement les soldats du pays (Garcin de Tassy, *Religion musulmane*, 22); à Maïçour, les fantassins du pays sont dits *cipayes*, par opposition à *siledars* «les cavaliers» (*Missions catholiques*, décembre 1868, p. 186). Saad-Eddîn emploie fréquemment le terme *sipâhilary* pour désigner l'armée infidèle ou ennemie (I, 37, 87 et *passim*).

[2] On a conservé longtemps la tradition de cette milice : pendant la guerre d'Orient, on avait formé des régiments de *bachi-bouzouq* «irréguliers» destinés à opérer avec les armées alliées.

chefs de 10, de 100 et de 1,000 hommes, recevaient en temps de guerre une solde quotidienne. Pendant la paix, cette milice, rentrée dans ses foyers, se livrait aux travaux agricoles, sous le bénéfice d'exemption de tout impôt ordinaire. Par suite de l'insubordination qui s'était glissée dans le corps, et surtout, d'après le dire de Saad-Eddîn[1], à raison de la préférence donnée par le vizir à l'infanterie sur la cavalerie, cette milice fut remplacée, en 730, par celle des janissaires, recrutée *parmi les jeunes chrétiens* pris sur l'ennemi. Les *ïaïa*, dits plus tard *ïuruk*[2], continuèrent à jouir de certaines immunités, en échange du contingent militaire qu'ils étaient encore appelés à fournir.

A la suite de cette réforme, le vizir Ala-Eddîn forma aussi un nouveau corps de cavalerie, recruté, comme les *ïaïa*, *parmi la population turque*. Cette cavalerie, commandée par des *beuluk-bâchi* et des *sandjaq-beï*, recevait une solde pendant la guerre, et, à la paix, en compensation de la solde supprimée, des terres et des champs (*iqta*), pour les cultiver en franchise de droits; cette milice était dite *mucellem* «exempte d'impôts[3].» Comme les *ïaïa*,

[1] *Tarikh*, I, 40.

[2] Selon Hammer (*loc. laud.* XIII, 125; XV, 85), les *ïuruk*, dits aussi *evlâdi fâtihân* «les fils des conquérants,» désignent les levées en masse de Roumélie. M. de Ferriol, ambassadeur de France à Constantinople, dans son *Mémoire sur la situation de l'Empire*, en date de 1710, donne du terme *ïuruk* la même interprétation que Hammer.

[3] Saad-Eddîn, I, 41; cf. Hammer, 128, et *Noukhbet uttévârikh*, année 732.

les *mucellem*, sans être supprimés entièrement, furent cependant bientôt absorbés par les réformes successives, mais surtout par l'organisation de la cavalerie feudataire; et, tout en conservant certaines immunités, ils n'eurent à fournir, dans la suite, qu'un contingent militaire assez restreint.

Sultan Murad Ier, qui, par diverses mesures importantes, avait complété le système de l'armée, perfectionna aussi celui des feudataires[1] par la subdivision des dotations en grands et petits fiefs (*ziâmet* et *timâr*), et par les dispositions relatives à leur transmission. « D'après les règlements promulgués par ce prince, les fiefs se transmettaient de mâle en mâle et ne revenaient à l'État qu'après l'extinction des familles. Un crime commis par un feudataire pouvait faire perdre à celui-ci la jouissance de son fief; mais cette confiscation ne s'étendait pas à ses enfants. Plusieurs timâr réunis sur une seule tête pouvaient être convertis en ziâmet; mais il n'était pas permis de diviser un ziâmet en plusieurs timâr. Aucun *ziâmet* ne devait être d'une valeur inférieure à 20,000 aqtchè. Les vizirs et les gouverneurs de provinces avaient seuls le droit de conférer ces fiefs[2]. »

Sultan Suleïman *el-Qânoûni* « le législateur, » dans la réglementation générale qu'il fit de l'empire, ne pouvait oublier l'institution des fiefs militaires; aussi, dès la première année de son règne, il édicta, sur

[1] Hammer, *loc. laud.* I, 243; Saad-Eddin, I, 94.
[2] Hammer, *loc. laud.* VI, 264.

les fetva du mufti Abou Sooud, un code déterminant les conditions du régime des feudataires et des paysans de leurs fiefs; Hammer nous fait connaître les principales dispositions de ce code[1]. Sous le règne de sultan Suleïman, l'empire comptait vingt et un gouvernements généraux, formant ensemble deux cent cinquante sandjaq[2].

L'avénement de la monarchie ottomane fut, on l'a dit plus haut, une sorte de restauration de l'islamisme; en effet, le trône khalifal de Bagdad, renversé par Houlagou, et relevé en Égypte, quant au spirituel seulement, par sultan Bibars, sembla, par la cession que le dernier pontife fit de son autorité spirituelle à sultan Selim, conquérant de cette contrée, devoir retrouver son antique splendeur, le monarque ottoman réunissant dans ses mains, pour lui et ses successeurs, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. Comme dans le passé, les territoires conquis par les armes ottomanes devenaient le bien, la propriété du conquérant et de ses compagnons d'armes; ceux-ci se partageaient le sol entre eux, et l'occupaient, comme cela avait eu lieu successivement dans d'autres pays, par le fait d'une loi naturelle plutôt que par imitation, à l'état de milice campée en pays ennemi et toujours prête à monter à cheval pour défendre sa proie ou pour marcher à de nouvelles conquêtes. En Turquie, comme ailleurs du reste, les *chevaliers*, c'est-à-dire la cavale-

[1] *Loc. laud.* VI, 265.

[2] *Ibid.* 274, 512.

rie, les hommes d'armes, cette partie de l'armée qui représentait la nation militante, l'*armée de la religion*, selon l'expression de Qoutchi-beï[1], étaient appelés seuls, en principe, à la jouissance des fiefs, c'est-à-dire au prélèvement du revenu de la terre; l'infanterie n'y participait point; les janissaires recevaient leur solde du trésor, et n'obtenaient que par faveur la possession de certains fiefs.

Dès qu'un pays était soumis aux armes ottomanes, on en dressait immédiatement le cadastre[2], et on le répartissait en fiefs de terre ou de mer, lesquels étaient la concession (*iqta*) du revenu de la terre, le fonds restant toujours à l'État[3]. Ainsi, sultan Selim, avant de quitter la Syrie, fit dresser le cadastre de cette contrée, en attribuant aux *khâs* les terres dévolues au domaine impérial (*khassèï-humâïoun*), et aux *timâr* la portion leur revenant. Sultan Suleïman fit de même dans ses campagnes en Hongrie: les terres sises entre Gran et Comorn furent constituées en « fiefs de la cavalerie, » et inscrites comme faisant partie du domaine de la Porte[4]. Le district de Szolnok, en Transylvanie, avait été également érigé en fief lors de la conquête[5].

[1] Mirkhond (*loc. laud.* 102 et *passim*) désigne par le terme *sipâhi* l'armée en général; dans cet ordre d'idées, *sipâh* est l'opposé de *raïet*, le premier désignant « le soldat, l'homme d'armes, » le second, « le paysan, le cultivateur. »

[2] *Tahrîr;* Saad-Eddin, II, 378.

[3] Djevdet, *Tarikh*, V, 107; Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, I, 186.

[4] Hammer, *loc. laud.* V, 395.

[5] Hammer, *loc. laud.* XI, 39.

« Les villages et terrains de chaque province, dit M. de Girardin, ambassadeur de France à Constantinople en 1687, dans son *Mémoire sur la situation de l'empire*, sont partagés en fiefs d'épée (*kilitch*) et en portions (*hissè*). »

Le revenu des terres à *khâs*[1] se divisait en trois parts : la première était celle des *khâs* impériaux, la seconde celle des vizirs et uméra, la troisième celle des ziâmet et timâr.

Feridoun[2] donne comme suit la classification des agents ou délégués du pouvoir chargés de veiller à l'administration du pays :

« Le *hâkim* doit savoir que le *diouân es-saltanet* se compose des officiers du sabre et de la plume.

« Les officiers du sabre sont de trois classes :

« 1° Le *hâkimi kull*, c'est-à-dire le khalife ou le sultan ;

« 2° Le *hâkimi djuz*, c'est-à-dire le *ouâli* et les uléma ;

« 3° Les sipâhi.

[1] « Le khas, dit M. de Girardin, est proprement le domaine de la couronne ou plutôt le préciput réservé au prince, lors des conquêtes, et dont on fait trois portions : l'une pour lui, l'autre pour l'Église et la troisième pour les gens d'épée. » Les *Relazioni venete* (I, 114), sous l'année 1534, et Pertusier (*la Bosnie*, Paris, 1822, p. 224) rappellent les mêmes principes. On lit aussi dans la *Vie de saint Louis*, par de Wailly (Paris, 1867, 111) : « D'après les bonnes coutumes de la Terre Sainte, quand l'on prend ces cités des ennemis, sur les biens que l'on trouve dedans, le roi doit en avoir le tiers et les pèlerins doivent en avoir les deux tiers. Saint Louis n'adhéra pas à cette coutume lors de la prise de Damiette. »

[2] *Loc. laud.* II, 515.

« Les officiers de la plume sont de deux catégories : 1° les *ehli-inchâ* « secrétaires ; » 2° les *ehli-hiçâb* « comptables, » qui sont de deux sortes : 1° les *zâbit* « conservateurs » du *beït el-mâl*, c'est-à-dire les *mâl defterdâri* et leurs auxiliaires ; 2° les *sipâh-ïazidjilary* « administrateurs des fiefs, » c'est-à-dire les *defter-emini* et *timâr-defterdâri* avec leurs auxiliaires[1]. »

La hiérarchie des fiefs militaires ottomans, reproduisant ces classifications organiques et générales, se composait de la manière suivante :

Le sultan, répartisseur des fiefs[2] ;

Et comme feudataires :

1° Le beïlerbeï[3], gouverneur général de province, dit aussi *mîri-mîrân ;*

2° Le *mîri-livâ*, gouverneur de sandjaq ou grand district ;

3° Les feudataires du domaine.

Ces trois classes forment la catégorie des feudataires de premier ordre, dont le revenu est désigné par l'expression *khâs*.

4° Les *zâïm*, feudataires de second ordre[4] ;

[1] Cf. plus haut, ch. III.

[2] « Le sultan donna le vilâïet de Philippopoli en *timâr* à Lâlâ-Châhin. » (Saad-Eddîn, I, 86.)

[3] Jusqu'à Murad Ier, ce titre était donné seulement au fils aîné du prince. (Saad-Eddîn, I, 69.) Feridoun (*loc. laud.* I, 263) rapporte le texte du bérat d'investiture délivré par sultan Mehemmed II à Içà Pacha en 855, en qualité de beïlerbeï d'Anatolie.

[4] Nous ajouterons à ce que nous avons dit (*Étude sur la propriété*) sur ce titre, qu'Inalchah, sultan d'Égypte, écrivant à sultan Mehemmed II, le qualifiait de زعيم الجيوش الموحدين (Feridoun, I, 235) ; les consuls de Pise sont également dénommés *zuéma* et *hâkim*, dans

5° Les *timâr*, feudataires de troisième ordre[1].

Le revenu des *zâïm* et *timâr* est dit *hâçyl*[2], terme impliquant une idée d'infériorité par rapport à celui de *khâs*.

Ces deux dernières catégories de feudataires sont désignées plus spécialement, et sous une forme générique, *timâr-sipâhici*, pour les distinguer du *sipâh-odjaghy* de la garde[3]. Les titulaires « élisent entre eux[4], dans chaque province (*sandjaq*) ou gouvernement particulier, et font confirmer par le pacha ou gouverneur, un colonel qu'ils appellent *alaï-begh*[5]; celui-ci a son étendard, sous lequel ils sont obligés

certains actes des *Documenti... toscani* (Amari, 7, 72); le doge de Venise est aussi qualifié du titre de *zaïm* par le prince hafsite de Bougie, en 1866 (Amari, *loc. laud.* p. 115); et Qaït-baï, sultan d'Égypte, se l'attribuait à lui-même : *zaïm eldjuïouch, mouqaddim elaçâkir*, etc. (*ibid.* p. 184); M. l'évêque d'Acqs (*Négociat. de la France dans le Levant*, III, 250) rend ce terme par celui de « baron. »

[1] Certains bailes vénitiens (*Relazioni ven.* I, 40) font de ces deux classes de feudataires une seule catégorie sous le nom de *timargi*. Saad-Eddîn (I, 86) établit une distinction seulement entre les feudataires de premier ordre et ceux-ci, qu'il réunit sous une même dénomination : « Lâlâ-Châhin fut nommé *serdâr* « général en chef » des émirs et des sipahis. »

[2] Petchevi (I, 103) donne le texte de bérat de *zâïm* délivré en 902 à son aïeul; ce diplôme fournit le détail des maisons, *mudjerred*, *bâchtènè*, veufs, orphelins et *bennâk* attachés à ce fief, ainsi que le montant de son revenu. (Cf. *Étude sur la propriété*, p. 139 et suiv.)

[3] Naïma, IV, 423, 434, 436.

[4] Mémoire de M. de Girardin.

[5] Ces dispositions sont inscrites dans le *Règlement organique* de 1191. (Djevdet, I, 185.) D'après le préambule de ce règlement, l'alaï-beïlik aurait, dans le principe, été attribué aux titulaires de sandjaq; plus tard, ces deux charges auraient été séparées; les sandjaq-beï sont les commandants en campagne; les beïlerbeï comman-

de servir et de conduire avec eux un certain nombre de gens armés, chacun en proportion de son revenu[1]. Celui qui porte l'étendard se nomme *baïractar;* il tient proprement la place d'un lieutenant-colonel; après lui, est le *tchaouch* «major.» Tous les colonels commandés par le pacha doivent non-seulement le suivre à la guerre, mais encore lui obéir dans la province, et s'employer aux fonctions auxquelles il les destine.

«Chaque province, qui, selon sa grandeur, contient plus ou moins d'étendards, a son garde-registres ou defterdar.

«C'est devant l'alaï-begh de la province où il est né que tout postulant à un fief doit faire preuve de son origine et de sa descendance d'anciens timâr. Sur le certificat de l'alaï-begh, le candidat

dent en chef; les alaï-beï sont les conservateurs des dispositions réglementaires. (Djevdet, V, 191.)

[1] Cf. *Essais écon.* 281; Hammer (II, 151) cite l'alaï-beï de Thessalie, (VII, 383), celui de Pesth, qui se porta avec 4,000 hommes sous Erlau en 1575; Naïma cite (III, 136) l'alaï-beï d'Alep (IV, 447), celui de Prizren. M. de Ferriol, dans son *Mémoire* précité, dit : «Les zaïm et les timâr ont des chefs dans la plupart des provinces de l'empire qu'on appelle *alaï-beghi;* ils ont des cornettes et des tambours, par distinction; quand ils sont commandés, ils se joignent au beigh du sandjaq où sont leurs fiefs, et ils suivent le beïlerbeï ou gouverneur général de la province.» On lit dans les *Relazioni venete* (I, 40), sous l'année 1553 : «Li sangiac sono obbligati tener prima uno alaï beï, che è luogotenente del sangiac, poi timargi ovvero spai, li quali sotto il governo dell' alaï beï, sono con lui assieme sottoposti all' ubedienza del sangia. L'alaï beï ha la metà della provisione del suo sangiac.» Tchelebizadè, p. 57, dit : «Tous les zaïm et timâr des eïalet de Van, Alep et Mossoul quittèrent Khoï, en 1136, avec leurs alaï-beï, et se portèrent sur Tabriz.»

reçoit du pacha un ordre d'admission en qualité de *serden-guetchti* « volontaire du corps; » et, après plusieurs années de service sous ce titre; il obtient la patente pour remplir une place vacante.

« Il y a en outre, dans les grandes villes, un chef qui se nomme *tcheri-bâchi*, lequel a l'autorité de les faire assembler et de les châtier pour les crimes ou fautes qu'ils commettent, de les juger et punir, sans l'assistance des officiers de leur corps. »

Hammer[1] qualifie le *tcheri-bâchi* de « capitaine des feudataires, » et, précédemment, dans la classification hiérarchique des *mucellem*[2], il dit : « Les *mucellimân* « cavalerie avec fiefs » sont commandés par des *sandjaq-beï*, « princes des étendards, » des *bin-bâchi* « chefs de mille, » des *sou-bâchi* « chefs de cent hommes; la même hiérarchie existait dans les ziâmet et timâr. » Les titres de *tcheri-bâchi* et de *sou-bâchi* paraissent désigner, d'après les fonctions attribuées à l'officier qui en est revêtu, un seul et même agent[3] dont les attributions tenaient à la fois du commandement et de la prévôté militaires. Selon les bailes vénitiens[4],

[1] *Loc. laud.* VIII, 174.

[2] *Ibid.* I, 128.

[3] Le règlement des fiefs de 1191 (Djevdet, I, 136) indique le *tcheri-bâchi* comme chef de *nâhiè;* et il ajoute : « Pour toute proposition à faire, l'alaï-beï devra s'entendre avec les *tcheri-bâchi* de chaque nâhiè et quelques zaïm et timâr. » Selon d'Ohsson (*Tabl. gén. de l'emp. ott.* VII, 275), plusieurs *sou-bâchi* étaient soumis à un *alaï-beï*.

[4] *Relazioni venete*, I, 16, 122. Le capitan pacha entretenait un *sou-bâchi* à Péra et à Gallipoli (*id.* 136); Tavernier (I, 191) parle du *sou-bâchi* d'Alep, qui faisait, la nuit, la ronde dans la ville; d'Ar-

ce dernier titre était un grade conféré par les pachas à tels ou tels de leurs hommes d'armes, chargés par eux de rendre la justice en leur nom.

« Les feudataires étaient tenus à la résidence dans leurs fiefs; un seul homme ne pouvait posséder plusieurs fiefs; mais les portions *hissè* étant destinées à rémunérer les services rendus, un cavalier n'ayant qu'un timâr de 20,000 aspres parvenait, avec le temps et selon le nombre de têtes d'ennemis et de prisonniers qu'il rapportait, à l'augmenter jusqu'à 100,000 aspres, au moyen des *hissè* qui lui étaient accordées[1]. »

vieux (*Mémoires*, V, 238) dit que la garnison de Bougie était commandée par un *sou-bâchi*. Dans le traité de 1535 (*Négociat.* I, 288, 292), le *sou-bâchi* est cité après le sandjaq beï; le *Qânoun-namè*, cité par M. Worms (*Journal asiatique*, janvier 1844, p. 84), parle d'un *sou-bâchi* « qui aurait été en possession d'un ziâmet de 20 à 50,000 aspres. » Hammer (V, 126) rapporte que, au siége de Vienne, on fit proclamer que le premier qui arriverait au haut des murs serait fait *sou-bâchi* s'il était *sipâhi*, et *sandjaq-beï* s'il était *sou-bâchi*. Le *Qânounnamèï Bosna* place également le sou-bâchi entre le sipâhi et le sandjaq beï; enfin on lit dans un bérat de l'an 855 : « Les sandjaq beïs, cadis, sou-bâchis, naïbs, sipâhis, ketkhoudas, aïans, raïas et autres habitants de l'eïâlet d'Anatolie. » (Feridoun, *loc. laud.* I, 262; et *Journal asiatique*, 1860, 114.) Petis de la Croix dit (*Canon de Sultan Suleïman*, 17) : « *Sou-bâchi*, espèce de barigelle ou chevalier du guet. » Enfin, et selon le rapport de S. E. Ahmed Vefyq efendi, le sou-bâchi était le représentant de l'autorité; il venait, hiérarchiquement, après le sandjaq-beï; il était chargé de la prévôté et de l'administration de la police; il était *zâïm*, mais *zâïm* d'un fief, chef-lieu de canton (*caza*); c'était le sénéchal d'autrefois, le *mudir* actuel, en Turquie. D'autres agents d'un ordre inférieur, dits aussi *sou-bâchi*, étaient placés aux gués et défilés, avec la seule charge de prélever les droits de péage.

[1] Mémoire de M. de Girardin.

« Ainsi constitués, les zaïm et timâr, tous hommes connus, éprouvés, et ayant servi l'État de père en fils, formaient dans le pays, comme le dit Djevdet[1], une sorte de noblesse, de caste à part. »

A côté des feudataires du domaine, figurant parmi ceux de premier ordre, venait se placer, dans chaque province, un autre agent de la même administration, dit *mevcoufâtdji* ou *mevcoufâti*, chargé de recouvrer les taxes personnelles ou immobilières dues par les raïas ou par les immeubles non encore cadastrés, ou ces mêmes taxes, pour le temps compris entre le décès du dernier feudataire et l'entrée en jouissance de son successeur. Le *mevcoufâti* n'intervenait pas dans la transmission directe d'un fief du père au fils[2].

Nous avons vu plus haut la hiérarchie des officiers généraux feudataires; Aïni-Ali, comme on le verra ci-après, donne celle des feudataires officiers supérieurs et officiers : « Ces guerriers, dit cet auteur, sont commandés par des alaï-beï, qui sont leurs *bâch-bogh*[3] ayant le drapeau et le tambour, par des *tcheri-bâchi* et des *tcheri-surudjulary*. »

[1] *Tarikh*, V, 192.

[2] Cf. Djevdet, I, 187; Hammer (XIII, 146) explique ainsi ce terme : « Chef de la chancellerie des taxes. »

[3] *Bâch-bogh* désigne un chef de corps plus ou moins considérable. Hammer (XIV, 3, 288) l'explique par « commandant; » d'après Vâcif (II, 79), il désignerait « le commandant en chef d'un corps d'armée. » Djevdet (IV, 302) rapporte que « Kemânkech Moustafa Pacha fut nommé beïlerbeï de Roumili, avec le titre de *bâch-bogh*. » Ce même auteur (VI, 191) emploie cette expression dans le même sens, et (VI, 101) désigne sous ce titre le général Lafayette, com-

D'après ce texte, et par assimilation à ce qui précède, on peut penser que les titres de ces officiers, dont le commandement s'exerçait en temps de guerre, répondait aux grades suivants :

Alaï-beï « chef de mille; »

Tcheri-bâchi « chef de cent[1]; »

Tcheri-surudjulary « chef de dix[2]. »

Nous avons dit ailleurs[3] quelle était la position des paysans, *possesseurs* de la terre, par rapport aux seigneurs feudataires (*maîtres du sol*, صاحب ارض); nous ne reviendrons pas sur cette matière; nous nous bornerons simplement à rappeler que le *raïet* attaché, comme dans d'autres contrées, à la glèbe, était *cadastré* avec elle[4]; qu'il ne pouvait s'en éloi-

mandant en chef des volontaires français en Amérique. Petchevi, sous l'année 928, l'applique au chef d'une flotte de 800 voiles; Hadji-Khalfa (*Tohfet-ul-Kubâr*, p. 60 v°) désigne par ce terme le chef d'un corps de débarquement, et (p. 69 r°) il l'emploie comme synonyme de « capitaine de maona. »

[1] *Tcheri*, on le sait, signifie « troupe. »

[2] *Surun* était le cri de guerre des Mongols : « En avant! » (*Dict. turc-djaghataï* édité par M. de Veliaminof-Zernof; *Dictionnaire turc-oriental*, par M. Pavet de Courteille; Petis de la Croix, *Hist. de Timurbec*, I, 299.) Le grand vizir Moustafa Pacha envoya, en 1101, des *surudju* « agents recruteurs, en Roumélie et en Anatolie » pour lever des troupes. (Rachid, II, 100, 2ᵉ éd.) De nos jours, *surudju* désigne le courrier de la poste à cheval.

[3] *Étude sur la propriété foncière* (*Journal asiatique*, février-mars 1862, p. 92 et suiv. 125 du tirage à part).

[4] Le grand vizir Loutfi Pacha (1539 à 1541) dit, dans son *Açaf-nâmè*, que le recensement du *raïet* devait être fait tous les trente ans. Damad Ibrahim Pacha, grand vizir d'Ahmed III, confirma une ordonnance de son prédécesseur défendant aux raïas de quitter les campagnes pour venir habiter la capitale. (Hammer, XIV, 57.)

gner; qu'il ne possédait une terre relevant d'un *bien de sabre* qu'en vertu d'un titre dit *tapou*, établissant le servage de la terre; que le paysan devait payer au *sipâhi* la dîme des produits du sol, ainsi que les autres droits et redevances, variant, au reste, de nature et de quantité selon les lieux.

Les règlements de sultan Suleïman ne tardèrent pas à subir des infractions plus ou moins graves, après la mort du mufti Abou-Sooud et du grand vizir Soqolli, qui en avaient été les principaux auteurs. La transmission des fiefs ne fut plus faite régulièrement : «Des bohémiens, les muets du sérail et des individus étrangers au corps» obtinrent la concession et la jouissance de fiefs militaires[1]. Il en résulta naturellement une diminution considérable de l'effectif : l'eïâlet de Roumili, entre autres, qui fournissait précédemment 30 à 40,000 hommes de cavalerie feudataire, n'en donnait plus que 7 à 8,000, sous le vizirat d'Osman Izdémir Pacha[2].

Qoudji Beï[3] fait remonter à ce personnage, lors

[1] Hammer, VII, 230.

[2] Hammer, VII, 233. Osman Pacha occupa le grand vizirat de redjeb 992 au 5 zilqydè 993 = juillet 1584 au 29 octobre 1585; M. de la Vigne, ambassadeur à Constantinople, écrit en 1559 : «Tous les beglierbeys et sandjacz de l'Asie font le nombre de cent mille chevaux» (*Négociations*, II, 575); le même chiffre est donné, en 1553, par les *Relazioni venete*, I, 41.

[3] *Mémoire sur les causes de la décadence de l'empire*, présenté à sultan Murad IV en 1040 = 1630. Sans en indiquer l'auteur, Petis de la Croix, à la suite du *Canon de Sultan Suleïman II*, Paris, 1725, a donné, comme j'ai pu le constater, une traduction *littérale*, p. 163-218, du préambule et des chapitres I-V du mémoire de Qoutchi-

de sa nomination au commandement de l'armée devant opérer en Perse, l'altération des principes organiques de l'institution des fiefs, et la décadence qui en fut la suite.

Le grand vizir Murad Pacha[1] proposa à sultan Ahmed Ier des mesures destinées à réformer les abus. Il avait, au préalable, demandé un travail spécial sur la matière à Aïni-Ali, ancien directeur général du domaine. Ce travail, intitulé *Qavânîni Ali Osmân der khoulâcèï mézâmîni defteri divân* «lois de l'empire; extraits des Registres du domaine,» étant le traité le plus complet que nous possédions sur ce sujet, nous en extrairons les principaux paragraphes, de façon à présenter ici le tableau exact de l'état des fiefs militaires à cette époque[2].

beï. M. Behrnauer en a donné une version allemande dans le *Zeitschrift*, 1861, p. 272-332.

[1] Murad Pacha fut grand vizir de chaban 1015 à fin djemazi akher 1020=11 déc. 1606 au 8 septembre 1611.

[2] Le traité d'Aïni Ali se compose de sept paragraphes ou chapitres, savoir :

1. Nomenclature des beïlerbeïlik à *khâs* ou à *sâliânè;* quotité des *khâs* de chaque beïlerbeïlik; qânoun des miri-miran.

2, 3. Nombre des sandjaq de chaque beïlerbeïlik; qânoun des sandjaq-beï; quotité des khâs de chaque sandjaq.

4. Nomenclature des qylydj de chaque beïlerbeïlik; contingent de chaque eïâlet.

5. Technologie des fiefs.

6. Conditions d'admission.

7. Mesures pour écarter les abus.

Nous avons eu à notre disposition plusieurs manuscrits de ce traité; mais nous avons suivi de préférence l'édition publiée par S. E. Ahmed Vefyq Efendi.

Marsigli, dans son *État militaire*, a donné la version d'un *qânoun*

§§ 1, 2 ET 3. — DÉTAILS GÉNÉRAUX.

« Le territoire de l'empire est divisé en 32 eïâlet ou grands gouvernements militaires, commandés chacun par un beïlerbeï, savoir : 23 eïâlet ou beïlerbeïlik à *khâs;* 9 eïâlet ou beïlerbeïlik à *sâliânè.*

« Le revenu de l'empire se divise en trois parts (*utch bâch oloup*) : la première, celle des *khâs* impériaux; la seconde, celle des vizirs et uméra; la troisième celle des ziâmet et timâr.

« Le revenu des eïâlet à *saliânè* est encaissé totalement par l'État; après quoi, on prélève, sur le montant, le *sâliânè* (traitement) à payer aux beïlerbeï et sandjaq-beï, ainsi que l'*uloufè* (solde) due aux troupes.

« Les eïâlet à *khâs* sont : Roumili, Anadolou, Qaraman, Budun, Temesvâr, Bosna, Djezâïri-Bahri-Sefid, Qybrys, Mer'ach, Diarbekir, Roum, Erzeroum, Cham, Tarabolouci-Cham, Halep, Raqqa, Qars, Tchildir, Trabzoun, Kefè, Mossoul, Van, Chehrizoul.

« Les eïâlet à *sâliânè* sont : Mycyr, Bagdad, Ïemen, Habech, Basra, Lahça, Djezaïri-Gharb, Tarabolouci-Gharb, Tounous.

Qanoun des mîri-mirân.

« Le pas et la préséance des titulaires des beïlerbeïlik sont réglés par l'ancienneté de la conquête

sur le même sujet; mais celui-ci, d'ailleurs sans nom d'auteur, ne saurait avoir la valeur du mémoire d'Aïni Ali.

de l'eïâlet; le beïlerbeï a la jouissance (*teçarraf*) du *khâs* (dotation du revenu annuel) inscrit au *defter* pour le beïlerbeïlik; il doit fournir, en temps de guerre, un *djèbèli* « homme armé » par chaque 5,000 aqtchè que compte la totalité de son *khâs*.

Qanoun des sandjaq-beï.

« Le pas et la préséance des sandjaq-beï sont établis par le plus ou moins d'importance de la somme de leur revenu, inscrite au *defteri-idjmâl*[1]. Tel qui jouit d'un *hâcyl* « revenu » plus considérable est supérieur à tel autre qui en a un de moindre valeur.

Modalité des promotions dans les fiefs.

« On commence par un sandjaq de 200,000 aqtchè; puis, au fur et à mesure des services rendus en campagne, on obtient des fiefs plus rémunérés. D'après le qânoun, cette augmentation est, selon le mérite[2], de 100 aqtchè par 1,000 (de revenu); elle peut encore être plus forte, suivant la nature des services. Au reste, quand les agas du palais deviennent sandjaq-beï, ils ne se contentent pas de sandjaq de 200,000 aqtchè; il leur en faut de plus considérables.....

« Si un sandjaq vacant est conféré à un beï n'ayant pas droit à la totalité du revenu, le surplus

[1] Cf. mes *Essais sur l'hist. écon. de la Turquie*, p. 70.

[2] استحقاقنه كوره.

de la somme lui afférant revient au *mevqouf*[1]; et cet excédant de *khâs* est donné en *timâr* aux janissaires et aux hommes des beuluk ayant droit à un timâr. Si, plus tard, ce même titulaire a droit à la totalité du khâs, on le rétablit dans son entier en sa faveur, et l'on donne d'autres fiefs aux *ma'zoul* «dépossédés» de ces fractions. En temps de guerre, chaque sandjaq-beï doit fournir un *mukemmel djèbèli* «homme complétement armé» par chaque 5,000 aqtchè que compte la totalité de son *khâs*. Ainsi, le sandjaq-beï, titulaire d'un fief de 200,000 aqtchè, le plus minime de tous, doit fournir 20 *djèbèli* par 100,000 aqtchè, soit 40 hommes; celui de 500,000 aqtchè, 100 hommes.

§ 5. — TECHNOLOGIE DES FIEFS.

«La dotation en nature[2] des *ziâmet* et *timâr* est dite *mâli-muqâtèlè* «le bien des combattants;» c'est, en un mot, la compensation du service militaire accompli contre l'ennemi.

«Le *ziâmet* est dit *qylydj-ziâmet* ou *idjmâllu ziâmet*, double dénomination désignant, dans la technologie des *kuttâb*[3], une seule et même chose.

«Le *ziâmet*, dans tout l'empire, est de 20,000 aqtchè de revenu. Tout *ziâmet* de 20,000 aqtchè ins-

[1] *Mevqoufât-qalemi* «Bureau des recettes retenues au profit de l'État.»

[2] حاصل اولان محصول.

[3] *Kiâtib* ou *vilâïet-kiâtibi*, le même que *timâr-defterdâry* «conservateur du domaine.»

crit, par le *vilâïet-kiâtibi*, au nom de quelqu'un dans le *defteri-idjmâl* [1], est dit *idjmâllu qylydj-ziâmet* « ziâmet primitif, inscrit sur l'*idjmâl*. » En cas de mahloul « vacance, » ce ziâmet ne peut être (démembré et) donné à personne pour moins de 20,000 aqtchè.

Hissè ou fractions de timâr.

« Si, par suite de l'annexion d'une fraction supplémentaire (*hissèi-zamîmè*), tel ou tel timâr, primitivement de 5 ou 10,000 aqtchè, étant porté à 20,000, le bérat du titulaire se trouve de 20,000 aqtchè, ce fief sera dit simplement *ziâmet*, mais non *idjmâllu-ziâmet* [2]. En cas de *mahloul*, ces différentes sortes de ziâmet peuvent être démembrées et réparties (entre divers).

« Si le *vilâïet kiâtibi* « agent du domaine » inscrit au nom de quelqu'un, sur le *defteri idjmâl*, un ziâmet de plus de 20,000 aqtchè, c'est-à-dire de 40, 50 et même de 100,000 aqtchè, la totalité est dite, dans l'ensemble, *idjmâllu-ziâmet;* mais tout ce qui dépasse le *qylydj*, soit 20,000 aqtchè, est dit *hissè*. En cas de *mahloul*, la portion représentant les 20,000 aqtchè est conférée à une seule et unique personne [3] comme *qylydj;* et le surplus des 20.000 aqtchè, considéré comme *hissè* de 5, 10

[1] Grand livre du contrôle du domaine de la province.

[2] L'accroissement du fief étant accidentel, et n'existant pas sur le registre.

[3] مستقل بر كمسنه يه ويريله رك.

ou 20,000 aqtchè, peut être annexé à d'autres *qylydj-ziâmet* ou *timâr;* car, l'*idjmâllu* entier des 20,000 aqtchè représentant le *qylydj* étant conféré à un seul et unique individu, le qânoun ne s'oppose pas à ce que le surplus soit annexé, de la façon indiquée ci-dessus, aux *qylydj-ziâmet* ou *timâr* d'autres feudataires.

« Dans le *defteri idjmâl*, toute concession militaire inférieure d'un aqtchè à 20,000 aspres n'est pas dite *ziâmet*, mais *timâr;* la portion *tezkèrèli* constitue le *qylydj;* le reste est dit *hissè*.

Qylydj tezkèrèli et tezkèrèsiz.

« Le *qylydj*, dans les timâr, est de deux sortes : l'un dit *tezkèrèli*, l'autre *tezkèrèsiz*, dénominations provenant de ce que les beïlerbeï concédaient, par leur propre bérat, les fiefs dont le revenu était d'un certain chiffre[1]; tandis que, pour ceux excédant ce chiffre, ils délivraient seulement un *tezkèrè*, le bérat devant émaner de Constantinople.

« Les fiefs tezkèrèli et tezkèrèsiz ne sont pas les mêmes dans chaque beïlerbeïlik; ils diffèrent les uns des autres. Dans les beïlerbeïlik de Roumili, de Bude, de Bosnie et de Temeswar, les timâr *tezkèrèli* sont de 6,000 aqtchè; tout timâr inférieur d'une aspre à ce chiffre est *tezkèrèsiz*. Ainsi, le fief porté, dans le *defteri vilâïet*, pour 5,999 aqtchè, est dit *tezkèrèsiz timâr;* son *qylydj* est de 3,000 aqtchè;

[1] هر بكلربكى يه تخصيص اولندوغى مقدارى.

ceux de 6,000 et au delà, jusqu'à 19,999 aqtchè, sont *tezkèrèli*, et leur *qylydj* est de 6,000 aspres.

Variations, selon les provinces, de la quotité de revenu constituant le qylydj.

« Dans les beïlerbeïlik d'Anatolie, les fiefs *tezkèrèli* sont de 5,000 aqtchè, le *qylydj* de 2,000 aqtchè jusqu'à 4,999, le timâr est dit *tezkèrèsiz*. Si le fief est inférieur de 1 aqtchè à 5,000, 2,000 forment le *qylydj;* le reste est dit *hissè*.

« Dans les beïlerbeïlik de Qaraman, de Merach et de Roum, le *tezkèrèli-timâr* est de 3,000 aqtchè; tout fief moindre de 1 aqtchè est *tezkèrèsiz;* le *qylydj* est de 2,000.

« Dans les eïâlet de Diarbekir, Erzeroum, Châm, Halep, Bagdad et Chehrizor, les fiefs *tezkèrèsiz* sont de 6,000 aqtchè; tout fief moindre de 1 aqtchè est tezkèrèsiz; le *qylydj* est de 2,000.

« En Chypre, le *tezkèrèli* est de 5,000 aqtchè; tout fief inférieur de 1 aqtchè à ce chiffre est *tezkèrèsiz;* le *qylydj* est de 2,000.

« L'eïâlet des îles, ou beïlerbeïlik relevant du capitan-pacha, a été formé d'îles distraites, partie de Roumili, partie d'Anadolou; dans les sandjaq de Négrepont, Lépante, Misistra, Qarly-ili et Mételin, distraits de Roumili, les *tezkèrèli* sont de 5,000 aqtchè; tout fief moindre de 1 aqtchè est *tezkèrèsiz;* le *qylydj* est de 3,000 aqtchè. Dans les sandjaq de Qodja-ili, Bigha et Sighala, distraits d'Anadolou, les *tezkèrèli* sont de 5,000 aqtchè; le *qylydj* de 2,000

seulement. Mais lors même que le *qylydj* serait inférieur aux chiffres ci-dessus indiqués, si l'on joint à la mention de ces *qylydj*, dans l'*idjmâl*, l'inscription « *timâr tahti-raddè,* » le *qylydj* est considéré comme formant un tout (*moustaqyll qylydj*), ne fût-il que de 1,000 aqtchè ou même moins.

Par qui les fiefs sont concédés.

« Dans les eïâlet où la quotité du *qylydj* est de 3,000 aqtchè, le *sipâhi-zâdè* « fils de sipâhi » reçoit un timâr de 2,000 aspres; là où cette quotité est de 2,000 seulement, un timâr de même valeur. En Roumili, où le *tezkèrèli-timâr* est de 6,000 aqtchè, ce fief ne peut être donné à qui n'a droit qu'à un timâr de moindre valeur, sauf disposition spéciale de Constantinople, et afin de ne pas démembrer le tezkèrèli. Les beïlerbeï n'ont pas le droit de conférer un fief en le morcelant dans la proportion à laquelle le feudataire aurait droit. Si un *tezkèrè* de la sorte arrivait à Constantinople, le *bérat* serait refusé.

« Roumili. — En Roumili, le beïlerbeï ne peut délivrer à l'ayant droit le bérat d'un timâr de 6,000 aqtchè; il lui remet seulement un *tezkèrè*, sur le vu duquel l'administration du domaine délivre le bérat impérial. Le beïlerbeï peut délivrer directement le bérat d'un timâr inférieur d'un aqtchè à 6,000 aspres; en un mot, les beïlerbeï sont fondés à donner, d'après l'ancien qânoun, le bérat des *timâr-tezkèrèsiz*, sauf, cependant, le premier bé-

rat, qui doit toujours émaner directement de la Porte. Une fois ce premier bérat acquis, les *timâr-tezkèrèsiz*, inférieurs d'un aqtchè au chiffre réglementaire, sont conférés par bérat des beïlerbeï.

Formalités à observer dans la concession des qylydj.

« Si l'agent du domaine[1] de la province inscrit, sur le *defteri idjmâl*, un fief inférieur à 20,000 aspres, il écrit en marge : « Ce fief est compté comme *timâr.* » Ainsi, par exemple, s'il inscrit au nom d'un sipâhi tel *timâr* de 19,999 aqtchè; les *qylydj-tezkèrèli* qui le composent, trois, cinq ou six, quel qu'en soit le nombre, et qui, d'ailleurs, sont enregistrés chacun chez le beïlerbeï, sont retenus lors de la vacance du fief, et conférés à un seul feudataire (*moustaqyl bir kimesnèïè vèrilyr*). Le reste, comme cela a lieu dans les *ziâmet*, étant réputé *hissè*, peut être joint à d'autres *hissè*. Mais si, morcelant ce genre de fiefs en fractions inférieures à 5 et 6,000 aqtchè, on inscrit sur le registre qu'il y a eu bérat pour le *qylydj*, et que le surplus est *hissè*, il arrivera, au bout d'un certain temps, et lorsque le *qylydj*, devenu vacant, devra être conféré à un nouveau titulaire, qu'on verra paraître un bérat portant que ce *qylydj* est un *hissè* dont le *qylydj* est ailleurs; on a perdu, de la sorte, bon nombre de *qylydj*. En d'autres termes, un timâr enregistré pour 18,000 aqtchè,

[1] محرر ولايت équivalent de زعامت كتخداسى et de دفتردار تيمار.

et dont le *qylydj* est de 6,000 aspres, a été conféré à trois individus; le *hissè* de 18 est 6; dès lors, l'une des trois parts seulement est *qylydj*, les deux autres sont *hissè;* et, quelle que soit la fraction tierce en possession du bérat, comme le *hissè* de 18 est 6, le détenteur de chacune des trois fractions peut dire que le *qylydj* est dans les douze autres, et le possesseur du tiers se fait délivrer un bérat de *hissè*...

« Quand l'agent du domaine du vilâïet inscrit un *tezkèrèsiz* sur le *defteri idjmâl*, il spécifie que, dans les provinces de Roumélie, par exemple, le *tezkèrèsiz* est de 5,999 aspres. Et, en cas de vacance, si ce timâr est conféré à deux feudataires, le qylydj, soit 3,000 aqtchè, est donné à un seul feudataire; le reste peut être joint, comme *hissè*, à un autre *timâr*. Dans les localités où le *tezkèrèsiz* est inférieur d'un aqtchè au *tezkèrèli* de 3,000, les 2,000 se donnent, en *qylydj*, à une seule personne, et le reste en *hissè*. En cas de vacance des *ziâmet* et *timâr* inscrits par l'agent du domaine sur le *defteri-idjmâl*, au chiffre de 20,000 et au delà, ou d'un *tezkèrèli-timâr* plus fort que le taux réglementaire, par suite de l'adjonction de plusieurs villages, les *qylydj* doivent être conférés à un seul feudataire, et les excédants à un autre, en *hissè;* mais le qânoun interdit de distraire un seul de ces villages d'excédant pour le donner à un tiers, en *hissè*. Ces excédants de *qylydj-ziâmet* ou de *tezkèrèli-timâr* peuvent, toutefois, être conférés en *hissè*, moyennant l'annotation du mot *hissè* au-dessous du total formé par la réu-

nion de ces villages. Si, contrairement au qânoun, on délivrait un *tezkèrè* de *hissè* pour un village distrait d'un *qylydj-ziâmet* ou (tezkèrèli) *timâr*, ce tezkèrè ne serait accepté que si un firman impérial autorisait cette exception. Cette sorte de concession, dite *bozounty* « fraction, » est considérée comme *hissè*; elle est classée parmi les *hissè* désignées au *defter* par le terme *an ziâmetin*, inscrit en sous-ligne.

Technologie.

« *An ziâmetin* se dit du timâr d'un feudataire jouissant, lors du cadastre, d'un autre timâr, sis dans la circonscription d'un autre sandjaq; *an ziâmetin* est l'équivalent de *hissè*.

« *Idjmâl*, *moufassal* et *rouznâmtchè* sont des termes connus : *idjmâl* désigne le registre faisant connaître quels étaient, lors du cadastre, les *khassèï-hamaïoun*, ceux des *vuzerâ* et *umérâ*, ainsi que les *arpalyq*, les ziâmet et les timâr; enfin le nom du feudataire sous lequel le village est inscrit.

« *Moufassal* désigne le registre portant le nombre des raïas de chaque village; le montant de la dîme (*achur*), des droits (*recim*), et les diverses sources du revenu.

« *Rouznamtchè* est le nom du registre sur lequel on inscrit, jour par jour, les bérat délivrés pour les timâr.

§ 6. CONDITIONS D'ADMISSION.

« *Ziâmet* et *timâr* étant le bien des guerriers

chargés de combattre l'ennemi, ceux-ci sont les usufruitiers naturels de ces sortes ds concessions, et on leur a donné des chefs dit *alaï-beï*, chefs de corps ayant le tambour et le drapeau, *tcheri-bâchi* et *tcheri-surudjulary*. Tout titulaire de ziâmet et timâr doit, selon le qânoun, résider sur le lieu même de son fief, afin de pouvoir répondre au premier coup de tambour de l'*alaï-beï*, et d'être prêt à rallier, sous les ordres du sandjaq-beï, le drapeau du beïlerbeï.

Conditions pour obtenir un timâr vacant.

« Tout timâr vacant est donné au *bedelly ma'zoul* « sipâhi sans emploi » résidant dans le sandjaq.

« Tout sipâhi titulaire d'un timâr dans un sandjaq encourra la destitution s'il réside dans un autre sandjaq.

« Tout sipâhi *ma'zoul* « disponible » ne peut obtenir un nouveau timâr, par le seul fait d'une vacance, avant deux années de disponibilité; il ne lui est pas interdit d'acquérir le *timâr* par le *ferâghat* « vente » qu'en ferait le titulaire, mais seulement après décès. Cette règle a été établie parce que les beïlerbeï, favorisant leurs clients, conféraient les timâr vacants à ceux des leurs qui se trouvaient *ma'zoul*, et que ceux-ci les vendaient aussitôt à des tiers, afin d'obtenir de nouveau le premier timâr qui deviendrait vacant par décès. En vue de remédier à cet abus, on a établi cette règle, qu'aucun timâr ne pourrait être conféré à cette classe de solliciteurs,

avant deux années de disponibilité. Les sipâhis *ma'zoul*, mais sans patron, peuvent obtenir plus facilement un timâr.

« Les fils de *zaïm* et titulaires de *timâr* n'ont point droit au *dirlik*[1] du vivant de leur père; au décès de celui-ci, il leur est assigné une pension proportionnée au *dirlik* du défunt. Cette pension n'est pas, au reste, la même partout: la loi ne peut traiter sur le même pied les enfants du soldat mort en combattant et ceux de l'homme qui a fini ses jours tranquillement dans son lit. La pension du premier est plus forte; le législateur a voulu, par là, que le sipâhi pût se dire, en faisant le sacrifice de sa vie : « Si je meurs bravement sur le champ de bataille, je sais que ma famille ne mourra pas de faim; mon *dirlik* passera à mon fils. »

« Si le sipâhi, vieux et infirme, ne peut plus se rendre lui-même à l'armée, et, de son vivant, fait abandon de son *dirlik* à son fils, celui-ci en jouira, à la condition que le père n'en touchera plus rien, afin de n'apporter aucune perturbation dans les rôles, par l'augmentation d'un sipâhi.

Le raïa ne peut, en principe, acquérir de timâr, sauf des services exceptionnels.

« Les *raïas* « paysans » ne peuvent ni monter à cheval, ni ceindre le sabre[2]; s'il se trouve parmi

[1] « Pension ou revenu, concédé par le souverain, sur telle partie plus ou moins étendue du territoire. »

[2] *Raïa* ne peut s'entendre ici des sujets ottomans non musul-

eux de jeunes hommes valeureux, qui, étrangers (au corps), entrent dans l'*asker* «milice» des sandjaq-beï ou beïlerbeï, et restent aux frontières, ceux-ci obtiennent le *dirlik* de *serhadd* «garnisaires des places frontières;» s'ils se distinguent dans leur service, les sandjaq-beï et beïlerbeï des serhadd font, dans ce cas, un rapport favorable à leur admission dans le corps; et, en récompense de leurs services, ils obtiennent la concession d'un timâr. Autrement, quiconque n'est pas sipâhi de père en fils ne peut, d'aucune façon, obtenir un timâr.

«Le raïa n'aura droit à obtenir un timâr qu'après avoir fait preuve de son admissibilité, par ses services sur le champ de bataille. En temps de guerre, le timâr sera conféré par le *serdâr* «général en chef;» en temps de paix, il sera concédé, pour la première fois, par firman impérial, sur la proposition des beïlerbeï des frontières. Il résulte de ceci que la concession des timâr, quelle que soit leur importance, faite par les beïlerbeï seuls, est contraire au qânoun; ces officiers généraux ont simplement la faculté de conférer des timâr à quiconque a déjà obtenu un firman. Tant que le bérat primitif n'est pas délivré par le sultan, le beïlerbeï ne peut donner de nouveau bérat; il remet seulement le *tezkèrè*. Par contre, et par son bérat personnel, il peut conférer un *tezkèrèsiz-timâr* à quiconque ayant été pourvu, antérieurement, d'un bérat souverain, est

mans, mais bien des musulmans cultivateurs. (Cf. mon *Étude sur la propriété*, 5, note, et 310.)

devenu ensuite *ma'zoul* de ce timâr. En cas de vacance de *tezkèrèli* (*timâr*), le beïlerbeï donne le *tezkèrè;* le bérat est délivré à Constantinople.

Concession de timâr aux gens de la maison des beïlerbeï ou sandjaq-beï décédés.

« Au décès des beïlerbeï et sandjaq-beï, il est d'usage, selon le qânoun, de concéder des timâr, suivant leur grade, aux gens de leur maison. Ainsi, pour ceux des beïlerbeï, on délivre onze firmans de timâr dits *dachenden*, c'est-à-dire « à obtenir sur les vacances; » pour ceux des sandjaq-beï, on en donne six.

Défense d'introduire dans le corps des éléments étrangers.

« Anciennement, il était impossible à quiconque était étranger (au corps) d'entrer dans les timâr; penser seulement à devenir *qapou-qolou*[1] était insensé; c'était le qânoun; mais comme, aujourd'hui, non-seulement les serviteurs des grands, mais ceux même des gens de rien, sont devenus *qapou-qolou*, ce titre a perdu sa considération primitive, et les principes du qânoun sont tombés en désuétude.

« Autrefois, nous l'avons dit, il était interdit au *raïa* d'agir en sipâhi; quiconque voulait monter à cheval et ceindre le sabre devait marcher à la frontière et s'y distinguer; les populations, de la sorte, étaient protégées, et le territoire était respecté.

[1] Maison militaire du sultan, et surtout milice soldée de la capitale. (Cf. *Essais écon.* 78, 279.)

Aujourd'hui, et pour le moindre prétexte, le *raïa* devient *qapou-qolou*. Aussi, qui regarde au mérite pour concéder un timâr ! et quelle considération accorde-t-on aux firmans souverains !

Bénevbet-timâr ; echkîn-timâr.

« Dans le vilâïet d'Anadolou, il y avait des timâr dits *bénevbet* « à tour de rôle, » conférés à plusieurs personnes. Ces timâr étaient ainsi nommés parce que, en temps de guerre, les titulaires du *bénevbet-timâr* ralliaient les drapeaux à tour de rôle.

« L'*echkoun* ou *echkîn-timâr* « fief de combattants effectifs » ne se donne pas au titulaire du *bénevbet-timâr;* mais rien ne s'oppose à ce que l'ayant droit à un *echkîn-timâr* obtienne, sur sa demande, cette première sorte de fief.

« Le *bénevbet-timâr*, devenu *mahloul*, est concédé aux fils du titulaire défunt; à défaut d'enfants mâles, à des étrangers au corps.

Timâr mulk.

« Les *bénevbet-timâr* de Roum ayant été concédés en *mulk*, par les sultans, à certains sipâhis, ces fiefs passent directement à leurs héritiers, comme bien patrimonial ; ils ne sont pas conférés à des étrangers au corps. Si, à son décès, l'un des titulaires de ces fiefs laisse plusieurs fils, le beïlerbeï leur confère le *timâr* de leur père, à la charge par eux de se rendre, en temps de guerre, et à tour de rôle, à l'armée, avec les feudataires de leur catégorie.

« Dans l'eïâlet d'Anadolou, il y a également certains timâr *malk* dont la propriété pleine et entière a été anciennement concédée, à la condition, pour les titulaires, d'envoyer, en temps de guerre, à l'armée le nombre de *djèbèli* auquel ces fiefs ont été taxés. En cas de décès du titulaire, le timâr passe à ses fils; à défaut de ceux-ci, le timâr passe aux héritiers du défunt, hommes ou femmes, comme ses autres biens *malk;* chacun des cohéritiers envoie à l'armée des *djèbèli,* dans la quotité afférant à sa part d'héritage. Les agents du *mevqoufât* saisissent, pour le compte de l'État, la récolte du concessionnaire qui manque à l'envoi de son contingent de *djèbèli.* Mais on ne peut, comme cela se pratique pour les autres fiefs, donner celui-ci à un autre feudataire pour la seule raison que le titulaire n'a pas envoyé ses *djèbèli* au camp.

§ 4. STATISTIQUE DES EÏÂLET; NOMBRE ET REVENU DES FIEFS; LEUR CONTINGENT MILITAIRE [1].

1. EÏÂLÈTI-ROUMILI. — 24 sandjaq-beïlik, 2 feudataires du domaine (*ziâmet* et *timâr*); savoir : 1 defter-ketkhoudâcy et 1 defterdâri-timâr [2]; 5 beï de ïuruk à ziâmet.

[1] Ce paragraphe, malgré son ordre numérique, a été placé après les précédents, afin de faciliter l'intelligence du texte.

[2] Nous dirons ici, une fois pour toutes, que le premier de ces deux agents est aussi dénommé *ziâmet-ketkhoudâï-defter, ziâmet-ketkhoudâ*, et le second, *timâr-defterdâri.*

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Sofia et Monastir, l'un ou l'autre, dits aussi *sâgh qol* et *sol qol* « la droite et la gauche, » ou, dans son équivalent arabe, *ïémîn u ïeçâr*	1
Mîri-livâlyq : Mora, Iskendérïè, Ïania, Tirhala, Kustendil, Okhri, Douqakin, Avlonia, Ilbaçan, Selânik, Delvînè, Uscup, Vidin, Aladja hiçâr, Prizren, Vultchitrin et Prichtena, Silistra, Niguèboli, Tchirmen, Vizè, Qyrq-kélîcè, Bender et Aq-kermân.	22
Feudataires de l'administration du domaine. . .	2
	25
Leurs *djébéli*, soit : un homme par 5,000 aqtchè de revenu	1,593
	1,618
Mîri-livâlyq des ïuruk : Vizè, Ïanboli, Tekfour-dâghy, Oqdjè-bolou, Sélânik, Qodjaq, Naal-deuien, Qapoudâni-qavâlah, Mîri-voïnouq, Ïurukâni-kèsrïè. . . . . 10 ; Leurs *djébéli*. 92	102
	1,720

QYLYDJ : 9,274.

Feudataires de second ordre : ziâmet des mîri livâlyq.	914
Feudataires de troisième ordre: timâr tezkèrèli et tezkèrèsiz.	8,360
	9,274

Les zâïm doivent fournir un *djébéli* par 5,000 aqtchè de revenu, et les timâr un *djébéli* par 3,000.

Tout timâriote dont le fief dépasse 10,000 aqtchè, jusqu'au chiffre du ziâmet, doit fournir *trois djébéli*.		
D'après cette base, les djébéli des zâïm et timariotes de l'eïâlet de Roumili donnent, selon le chiffre du qânoun	20,200 [1]	
	29,474 ci	29,474
		31,194
Contingent des odjaq des iurukân....	1,294	2,313
Contingent de l'odjaq des mucellem..	1,019	
Total de l'effectif militaire : Uméra, zuéma, erbâbi-timâr, et leurs djébéli, selon le qânoun	hommes.	33,507 [2]

Les *ïuruk* et les *mucellem* sont inscrits au rôle (*defter*), par compagnies (*odjaq*) de trente hommes; chaque compagnie fournit, à tour de rôle, cinq hommes, dits *bénevbetli-echkindji* « réquisitionnaires appelés; » les vingt-cinq autres sont dits *ïamaq* « remplaçants. »

Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre : mîri-mirân et mîri-livâ.....	7,748,408
Revenu annuel (khâs) des feudataires du domaine	131,446
Revenu annuel des mîri-liva des ïuruk...	478,428
	8,358,282

[1] L'édition imprimée porte, p. 40 : 20,200; un manuscrit, 21,200.

[2] L'édition imprimée porte, p. 40 : 33,000 environ. Selon Djevdet (V, 19), cet *eïâlet* aurait compté, à une certaine époque, 12,000 qylydj, et fourni 40,000 hommes d'armes; en tout, « y compris les volontaires, pour la gloire de Dieu, » 70,000 à 80,000 hommes.

Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des second et troisième ordres (timâr tezkèrèli et tezkèrèsiz)........................	56,857,000
aqtchè.	65,215,282

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 815,191 ghourouch, 2 aqtchè.

2. Eïâlèti Anadolou. — 14 sandjaq-beïlik, 2 feudataires du domaine (ziâmet et timâr), savoir : 1 defterdâr-ketkhoudâcy et 1 timâr defterdâri; 4 sandjaq-beïlik de mucellem, à ziâmet, 11 de ïaïa, 1 de l'arsenal.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha sandjaghy « chef-lieu : » Kutahïè........	1
Mîri-livâlyq : Saroukhan, Aïdin, Khoudavendiguiar, Qastamouni, Mentèchè, Boli, Enguru, Qarahiçâr-sâhib, Tekïè-ili [1], Kanghry, Hamid-ili, Sultan-Eunu, Qarahcy........................	13
Feudataires de l'administration du domaine....	2
	16
Leurs djébéli........................	1,210
	1,226

KHÂS DES MÎRI-MUCELLEM ET PIÂDÉGUIÂN OU ÏAÏA :

Ziâmet du *mîri-livâlyq* supprimé des mucellémân de Saroukhan, Aïdin, Khoudavendiguiâr, Mentèchè, Bigha, Qodja-ili, Sultan-Eunu..........	1
A reporter................	1,227

[1] Les sandjaq de Mentèchè, Boli et Tekïè-ili devaient, parfois, fournir chacun un vaisseau à la flotte.

Report	1,227
Ziâmet du *mîri-liva* des mucellémân de Qastamouni, Boli, Enguru, Kanghri	1
Ziâmet du *mîri-liva* des mucellémân de Kutahïè, Qara-hiçâr et Hamid	1
Ziâmet de celui des mucellémân de Tekïè et d'Alaïïè	1
Ziâmet des mîri-piâdéguiân de Kutahïè, Saroukhân, Khoudavendiguiâr, Mentèchè, Boli, Enguru, Qara-hiçâr, Hamid, Sultan-Eunu, Qarahcy, Bigha	11
Ziâmet de Sighala, khâs des émin de l'arsenal	1
	1,242

QYLYDJ : 7,311.

Feudataires de second ordre : ziâmet	195	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz	7,016	
(*sic*)	7,311	17,000
Leurs djébéli, environ	9,689	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr, et leurs djébéli, selon le qânoun... hommes		18,242 [1]

Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre	6,078,814
Revenu annuel (khâs) des mîri-mucellémân et piâdéguiân	1,029,064
A reporter	7,107,878

[1] Selon Djevdet (V, 191), la force militaire de cet eïâlet, y compris les volontaires en sus du qânoun, aurait dépassé 40,000 hommes

Report..............	7,107,878
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires de troisième ordre........................	37,310,730
Aqtchè.	44,418,608

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent:» 555,232 ghourouch, 48 aqtchè.

Cet eïâlet, comme celui de Roumili, avait deux corps de *piâdè* et *mucellem*, fournissant un effectif de 26,500 hommes, et un contingent de réquisitionnaires, appelés à tour de rôle (*bénevbetli*), de 6,500 hommes. Leurs beïs les envoyaient rejoindre l'armée; on les employait au trait des canons, au déblaiement des routes et à l'approvisionnement du camp. Comme en Roumili, le ïaïa et le mucellem dont le tour de réquisition était venu prélevaient la dîme sur la récolte des champs de l'odjaq, et ils allaient ensuite remplir leur office. Actuellement, ïaïa et mucellem ont été supprimés, et inscrits comme raïas «paysans» au cadastre. Leurs champs (*tchiftlik*) ont été convertis en ziâmet et timâr, dont les titulaires prennent part aux expéditions maritimes, sous les ordres du capitan-pacha.

Il y avait encore un autre corps, dit *djânbâzân* ou *azeb*, d'un effectif de 1,280 hommes, dont 1 sur 10, soit 128, faisaient le service à tour de rôle (*nevbetli*). Ce corps a été supprimé également, et les terres ont été réparties en timâr dans les dix-huit districts suivants : Kutahïè, Saroukhan, Aïdin, Khou-

davendiguiar, Qastamouni, Mentèchè, Boli, Enguru, Qarahiçâr, Tekiè, Kanghri, Hamid, Sultan-Eunu, Qarahcy, Qodja-ili, Bigha, Sigala, Alaïiè; soit, en tout, 574 ziâmet et 465 timâr.

3. Eïâlèti-Qaramân. — 7 sandjaq-beïlik, 3 feudataires du domaine (khâs, ziâmet et timâr), savoir : 1 khazinè-defterdâri, 1 ziâmet-kétkhoudâcy et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha sandjaghy « chef-lieu : » Qonia..........	1
Mîri-livâlyq : Nigdè, Aqsaraï, Beï-chehri, Qyrchehri, Qaïçarïè, Aqchéhir[1]..................	6
Feudataires de l'administration du domaine....	3
	10
Leurs djébéli..............................	511
À reporter.................	521

[1] Nous avons suivi, dans la classification des localités selon l'importance du revenu, le texte publié par S. E. Ahmed Vefyq Efendi, ce qui fait différer, sous ce rapport, notre version de celle de divers manuscrits; nous avons également adopté les quotités indiquées dans ce même texte, le savant éditeur ayant pu, mieux que personne, parvenir à une rédaction aussi rapprochée que possible du texte primitif. Nous ajouterons encore que la plupart des chiffres d'Aïni-Ali correspondent à ceux du *Canon de Suleïman II*, lequel, selon le rapport d'Ahmed Vefyq, serait la version d'un texte aujourd'hui perdu, et rédigé par Qoudji-beï, d'après Aïni-Ali, auquel le premier est postérieur.

Report.................... 521

QYLYDJ : 1,620.

Feudataires de second ordre : ziâmet..............................	116	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz..........	1,504	
	1,620	4,079
Leurs djébéli................	*2,459*[1]	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuema, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun................	hommes.	4,600
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre................		2,508,114
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.		10,818,975
Aqtchè.		13,327,089

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 166,588 ghourouch, 49 aqtchè.

4. Eïâlèti-Budun. — 19 sandjaq-beïlik, 3 feudataires du domaine (*khâs, ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khaznè-defterdâri, 1 ziâmet-ketkhoudâcy et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Budun (Bude ou Ofen)...............................	1
Mîri-livâlyq : Semendra, Petchevi (Pontsova),	

A reporter............. 1

[1] Chiffre suppléé, mais résultant du total indiqué.

Report....................	1
Istavni-Beligrad, Evsek, Mohâdj, Istarghoun (Gran ou Strigonie), Szerem, Chemountourina (Schemnitza), Sensâr, Egri (Agria ou Erlau) et Qanija, Szolnok, Szegedin, Hatwan, Filleck, Setchan, Segetvar, Qopan, Novigrad..................	18
Feudataires de l'administration du domaine...	3
	22
Leurs djébéli...........................	1,484
	1,506

QYLYDJ : 2,722.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet............................	278	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz	2,444[1]	
	2,722	?
Leurs djébéli..................	?[2]	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun................. hommes.		?
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre............................		7,452,076
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.............		?

Soit, pour les feudataires de premier ordre, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent : » 93,150 ghourouch, 77 aqtchè.

[1] D'après Evlia-Tchelebi.

[2] Les renseignements manquent dans tous les endroits marqués d'un point d'interrogation.

5. Eïâlèti-Temechvâr. — 6 sandjaq-beïlik, 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, 1 defter-ketkhoudâcy et 1 timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjagky « chef-lieu : » Temechvâr	1
Mîri-livâlyq : Koulè, Modava, Lipova, Tchanat, Ianova	5
Feudataires de l'administration du domaine	3
	9
Leurs djébéli	439
	448

QYLYDJ : 1,109.

Feudataires de second ordre : ziâmet	19	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz	1,090 [1]	
	1,109	environ 2,000.
Leurs djébéli	891	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli ..... hommes.		2,448
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre		2,210,908
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres		8,507,310
Aqtchè.		10,718,218

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch « écu d'argent : » 133,977 ghourouch, 58 aqtchè.

[1] D'après Evlia-Tchelebi.

6. Eïâlèti-Bosna. — 8 sandjaq-beïlik, 2 feudataires de domaine (*khâs, ziâmet*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, et 1 ziâmet-ketkhoudâcy.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Bosna (Seraïevo)...	1
Mîri-livâlyq : Kilis (Kilis-Bosna), Hersek (Trébigne), Zwornik, Poujaga, Zatchna et Czernik, Kerqa, Rahovitcha	7
Feudataires de l'administration du domaine.....	2
	10
Leurs djébéli..............................	648
	658

QYLYDJ : 389.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet....................	?	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkérèli et tezkérèsiz....	?	
	389	
Leurs djébéli............	2,611	environ 3,000
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timar et leurs djébéli, selon le qânoun...................... hommes.		3,658
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre..........................		3,246,574
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres............		12,213,580
	Aqtchè.	15,460,154

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch « écu d'argent : » 193,251 ghourouch, 74 aqtchè.

7. Eïâlèti-qapoudân-Pacha[1]. — 13 sandjaq-beïlik, dont 3 à *saliânè*, 2 feudataires du domaine (*ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defter-ketkhoudâcy et 1 timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Guèliboli (Gallipoli).	1
Mîri-livâlyq : Eghripos (Négrepont), Inébakhti (Lépante), Qarli-ili, Misistra, Rodos, Midilli (Mételin), Qodja-ili, Bigha[2], Sighala et Sighadjyq[3]	9
Mîri livâlyq à saliânè : Saqyz (Chio), Naqcha (Naxie), Mahadîè[4]...........................	3
Feudataires de l'administration du domaine.....	2
	15
Leurs djébéli, excepté les sandjaq à *saliânè*....	705
	720

QYLYDJS : 1,618.

Feudataires de deuxième ordre :

ziâmet.........................	126	
A reporter.........	126.......	720

[1] Cet eïâlet est aussi dénommé, dans divers manuscrits, *eïâleti-qapoudân* et *eïâlèti-djézâïr*. Le bureau du contrôle des fiefs maritimes était dit *dérïâ-qalémi*. (Voyez mes *Essais économiques*.)

[2] Les sandjaq d'Eghripos, Inèbakhti, Qarli-ili, Midilli, Qodja-ili et Bigha, devaient fournir chacun, en temps de guerre, un *guémi* « navire de guerre ; » le sandjaq de Misistra, un *guémi* et un *ïedek* « transport ; » celui de Rhodes, quatre galions, pour le compte de l'État, et un *guémi*, pour celui du sandjaq. Cette marine supplémentaire formait ainsi diverses escadres (*qol*), et donnait, plus tard, en sus de la marine de l'État, 40 à 50 voiles feudataires. (Cf. *Essais économiques*, p. 282.)

[3] Khâs du kiahia de l'amirauté.

[4] Les sandjaq à *saliânè* ne portent indication, dans les manuscrits, ni de personnel, ni de revenu.

Report...........	126	720
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz........	1,492	
	1,618	4,500
Leurs djébéli.................	2,882	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma et erbâbi-timâr, avec leurs djébéli, selon le qânoun...................... hommes.		5,220
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre...........................		3,525,600
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.............		10,800,000
Aqtchè.		14,325,600

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 179,070 ghourouch.

8. Eïâlèti-Qybrys. — 8 sandjaq-beïlik, dont 3 à *saliânè;* 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, 1 defter-ketkhoudâcy et 1 timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Lefqocha (Nicosie[1]).	1
Mîri-livâlyq : Itch-il, Sîs, Alâïiè, Tarsous, Guériana, Bâfè, Maghouça (Famagouste), en *saliânè*...	7
Feudataires de l'administration du domaine.....	3
	11
Leurs djébéli..............................	379
A reporter...............	390

[1] Ce sandjaq devait fournir, en temps de guerre, un *guémi* et un *iedek*.

Report.................... 390

QYLYDJ : 1,667.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet........................	40	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz..........	1,627	
	1,667	environ 4,500
Leurs djébéli................	*2,833*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timar, et leurs djébéli, selon l'ancien qânoun..................... hommes.		4,890
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre.........................		1,897,299
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des premier et deuxième ordres..............		?

Soit, pour les feudataires de premier ordre, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent : » 23,716 ghourouch, 19 aqtchè.

9. Eïâlèti-Mer'ach, dit aussi Zoul-Qadriïè. — 5 sandjaq-beïlik, 2 feudataires du domaine (*ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defter-ketkhoudâcy et un timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Mer'ach..........	1
Mîri-livâlyq : Malatia, Aïntâb, Qars-zoul-qadriè, Samiçad (Samosate)..........................	4
Feudataires de l'administration du domaine.....	2
	7
Leurs djébéli..........................	383

A reporter................ 390

Report.		390

QYLYDJ : 2,169.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet.	29	
Feudataires de troisième ordre : timar-tezkèrèli et tezkèrèsiz.	2,140	
	2,169	5,500
Leurs djébéli.	*3,331*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr, et leurs djébéli, selon le qânoun. . . . . hommes.		5,890
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre.		1,919,857
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.		9,424,310
Aqtchè.		11,344,167

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 141,802 ghourouch, 7 aqtchè.

10. Eïâlèti-Diârbekir. — 11 sandjaq-beïlik, 8 sandjaq de beïs curdes, 5 hukioumet, 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defterdâri-khazînè, 1 ziâmet-ketkhoudâ et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Amid.	1
Mîri-livâlyq : Kharbrout, Argheny, Siuerek, Nacibin, Hysni-keïf, Tchemich-kezek, Seu'eurt, Miafâreqyn, Aqdjè-qal'a, Sindjar et Khâbour.	10
A reporter.	11

Report		11
Leurs djébéli		653
		664

Mîri-livâlyq curdes, *possédés* en *ïourtlouq* : Saghnâm, Qoulb, Mihrâni, Terdjil, Atâq, Purtug, Ttchapaqtchour, Tchermik	8	538
Leurs djébéli	530	

Lors de la conquête, ces fiefs ont été concédés sous forme de sandjaq, et ils en ont reçu le titre; mais ils ne sont pas sujets à mutation, étant constitués, en quelque sorte, comme le *ïourtlouq* « domaine, » l'*odjaq* « foyer » du titulaire; au décès de celui-ci, son fief, sur présentation au vâli, passe à son fils; il ne peut être donné à des étrangers. Le revenu de ces fiefs est inscrit au *defter* « cadastre, » comme celui des autres sandjaq. Ils ont des ziâmet; et, en temps de guerre, le sandjaq-beï, avec son alaï-beï[1], ses zuéma et ses timâr, va, comme les autres sandjaq, se placer sous les ordres du beïler-beï, qui lui prescrit ses mouvements; il combat sous sa bannière. Si le titulaire de l'un de ces sandjaq ne vient pas accomplir le service qui lui est assigné, son fief est donné à son fils ou à l'un de ses parents.

Hukioumet[2] : Djézîrè, Eguil, Kikh, Pâlou, Khazou	5	269
Leurs djébéli	264	

[1] Voyez, plus haut, ce qui a été dit de l'*alaï-beï*.

[2] Les *hukioumet* étant en dehors du defter, on donne à leurs titulaires le titre de *djénâb*.

Les *hukioumet* ne sont pas cadastrés; ils n'ont ni *ziâmet*, ni *timâr*. Les titulaires gouvernent et *possèdent* ces circonscriptions comme si elles étaient leur propriété (*mulkïïet*); les titulaires se trouvant en dehors des rôles, et recevant à forfait la *possession* de ces localités, ils jouissent de la totalité des revenus, quelle qu'elle soit.

Feudataires de l'administration du domaine	3	67
Leurs djébéli	64	
Somme des quatre totaux précédents		1,538

QYLYDJ : 730.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet	42	
Feudataires de troisième ordre : timar-tezkèrèli et tezkèrèsiz	688	
	730	1,800
Leurs djébéli	*1,070*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr, et leurs djébéli, selon le qânoun ... hommes[1].		3,338
Revenu annuel (khâs) des feudataires ottomans de premier ordre		3,314,357
Revenu annuel (khâs) des feudataires curdes de premier ordre		2,666,743
Revenu annuel (khâs) des feudataires des hukioumet		1,330,897
A reporter		7,311,997

[1] L'édition imprimée porte qu'en 1043 = 1633 cet effectif, y compris la milice des beïs curdes, s'élevait à 9,000 hommes.

Report.	7,311,997
Revenu annuel (khâs) des feudataires du domaine.	321,300
	7,633,297
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.	11,400,000
Aqtchè.	19,033,297

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 237,916 ghourouch, 17 aqtchè.

11. EÏÂLÈTI-ROUM[1], dit aussi EÏÂLÈTI-SIVÂS. — 7 sandjaq-beïlik, 2 feudataires du domaine (*ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defter-ketkhoudâcy, et 1 timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Sivâs.	1
Mîri-livâlyq : Amâcia, Tchurum, Boz-oq, Divrigui,	
A reporter.	1

[1] L'Asie Mineure, selon la carte de M. Vivien de Saint-Martin (*Description de l'Asie Mineure*, t. II), comprend trois sections principales : «Anadoli, Qaramân et Roum,» cette dernière comprenant le territoire bordant la rive orientale de l'Euphrate, du sud au nord, et formant la limite de l'Empire grec et de celui des Perses; à ses deux extrémités, en dehors toutefois de cette ligne, se trouvent les places de Qal'at-Erroum et d'Arzen-Erroum (Erzeroum). Sivas, l'ancienne Sébaste (la ville royale de l'Arménie Mineure), équivalent grec de la Césarée de Cappadoce, en était la capitale; et à la conquête, en 1392, Sultan Baïezid conserva à cette ville son titre de chef-lieu de la province, en laissant à celle-ci la dénomination de l'ancienne expression géographique (voy. de S. Martin, *loc. laud.* I, 528). Cette même division de l'Asie Mineure est indiquée par Hammer (VIII, 114).

Report		1
Djanik, Arabguir		6
Feudataires de l'administration du domaine		2
		9
Leurs djébéli		531
		540

QYLYDJ : 3,130.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet	109	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz	3,021	
	3,130	environ 7,800
Leurs djébéli	*4,670*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr, et leurs djébéli, selon le qânoun . . . hommes.		8,340
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre		2,659,420
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres		13,187,320
Aqtchè.		15,846,740

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 198,084 ghourouch, 20 aqtchè.

12. Eïâlèti-Erzeroum. — 12 sandjaq-beïlik; 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, 1 defter-ketkhoudâcy et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Erzeroum.	1
Mîri-livâlyq : Qara-hiçâri-charqy, Kighy, Khânous, Pâcini-ouliâ (Phasiane), Melazkird, Tekman, Qyzoutchan, Ispir, Tortoum, Medjinkird ou Pâcini-soufla, Mâmervân.	11
Feudataires de l'administration du domaine.	3
	15
Leurs djébéli.	845
	860

QYLYDJ : 5,279.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet.	120	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz.	5,159	
	5,279	environ 7,800
Leurs djébéli.	*2,521*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun. . . . . hommes.		8,660
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre.		4,246,056
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.		5,906,920
Aqtchè.		10,152,976

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch « écu d'argent : » 126,912 ghourouch, 16 aqtchè.

13. Eïâlèti-Châm, dit aussi Châmi-Chérîf. — 10 sandjaq-beïlik, dont 7 à *khâs* et 3 à *saliânè*, ceux-

ci n'ayant ni ziâmet, ni timâr [1]; 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defterdâri-khazînè, 1 ketkhoudâï-defter et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Dimychq (Damas) . .	1
Mîri-livâlyq : Qoudci-chérif (Jérusalem), Ghazza, Safad, Naplous, Adjloun, Ladjoun	6
Mîri-livâlyq à saliânè : Tadmour (Palmyre), Saïda avec Beïrout, Karak avec Chaubak	3
Feudataires de l'administration du domaine	3
	13
Leurs djébéli	584
	597

QYLYDJ : 996.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet	128	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz	868	
	996	environ 2,600
Leurs djébéli	*1,604*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun . . . . hommes.		3,197
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre		2,924,403
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres		6,558,600
Aqtchè.		9,483,003

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch « écu d'argent : » 118,537 ghourouch, 43 aqtchè.

[1] Cf. plus haut, Eïâlèti-Qybrys.

14. Eïâlèti-Tarabolouci-Châm. — 5 sandjaq-beïlik, 3 feudataires du domaine (*khâs, ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, 1 defter-ket-khoudâcy, et un timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Tarabolous........	1
Mîri-livâlyq : Hamâ, Homs, Selmïè, Djèbèlïè.....	4
Feudataires de l'administration du domaine.....	3
	8
Leurs djébéli..............................	413
	421

QYLYDJ : 634.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet.........................	63		
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz..........	571		
	634	environ	1,400
Leurs djébéli..................	766		
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun.......................... hommes.			1,821
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre................................			2,086,335
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.............			5,608,400
Aqtchè.			7,694,735

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch « écu d'argent : » 96,184 ghourouch, 15 aqtchè.

15. Eïâlèti-Haleb. — 9 sandjaq-beïlik; 7 à *ziâmet* et *timâr*, 2 à *saliânè*, qui, plus tard, ont été convertis en *iltizâm* « fermes; » 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, 1 defter-ketkhoudâcy, et 1 timâr-defterdâri.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy « chef-lieu : » Haleb...........	1
Mîri-livâlyq : Adana, Ekrâdi-Kilis, Birédjik, Ozaïr, Maarrah, Bâlis..............................	6
Mîri-livâlyq (primitivement à *saliânè*) : Turkman d'Alep et d'Azaz, Manbedj, avec Madïaq..........	2
Feudataires de l'administration du domaine.....	3
	12
Leurs djébéli..............................	733
	745

QYLYDJ : 903.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet........................	104		
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz.......	799		
	903	environ	2,500
Leurs djébéli................	1597		
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun...................... hommes.			3,245
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre.........................			3,676,083
A reporter.............			3,676,083

Report.	3,676,083
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.	7,713,121
Aqtchè.	11,389,204

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 142,365 ghourouch, 4 aqtchè.

16. Eïâlèti-Raqqa, devenu beïlerbeïlik, par la réunion des districts de Raqqa et de Roha : 7 sandjaq-beïlik.

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Roha ou Orfa.	1
Mîri-livâlyq : Djemmâça, Khabour [1], Deïr-rahbè, Beni-rebï'a, Sâroudj, Ané.	6
	7
Leurs djébéli.	359
	366

QYLYDJ : 653.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet	37	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz.	616	
	653	environ 1,800
Leurs djébéli.	*1,147*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun. . . . . hommes.		2,166

[1] Sans indication de la quotité du khâs et de la quantité des djébéli.

Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre	1,798,393
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres	?

Soit, pour les feudataires de premier ordre, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 22,479 ghourouch, 73 aqtchè.

17. Eïâlèti-Qars, érigé en beïlerbeïlik, à la conquête, par l'adjonction du district de Pâcin, distrait de l'eïâlet d'Erzeroum : 6 sandjaq-beïlik. Il n'a pas de feudataire du domaine pour les ziâmet et timâr, mais seulement un alâï-beï et un tcheri-bâchi [1].

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy : Qars et Pâcin	1
Mîri-livâlyq : Ardehâni-kutchuk, Khodjvan, Zâr-ou-châd, Ketchvân, Qâghyzman avec Chourèguil	5
	6
Leurs djébéli	441
	447

QYLYDJ : 1,206.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet	?	
Feudataires de troisième ordre : timâr tezkèrèli et tezkèrèsiz	?	
	1,206	?
Leurs djébéli	?	
A reporter		?

[1] Voyez, plus haut, ce qui a été dit du *sou-bâchi* et du *tcheri-bâchi*.

Report.	?
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun. . . . . hommes.	?
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre	2,210,170
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.	9,004,119
Aqtchè.	11,214,289

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent:» 140,178 ghourouch, 49 aqtchè.

18. Eïâlèti-Tchildir. — 14 sandjaq-beïlik; point de feudataires du domaine pour les ziâmet et timâr; 4 de ces sandjaq sont possédés en *ïourtlouq* et en *mulkïïet.*

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Tchildir.	1
Mîri-livâlyq : Olty, Khartos, Erdenoudj, Ardéhâni buzurk, Tavousker, Khadjrek-koulè, Poustkhou-akhiskha, Madjkhil-akhlaklik, Adjara-teralt et Pembek-djerdjer.	9
Mîri-livâlyq en *ïourtlouq*, *odjaqlyq* et *mulkïïet* : Pertekrek, Livana, Nisfi-Livana, Chouchad.	4
	14
Leurs djébéli.	911
	925

QYLYDJ : 656.

Feudataires de deuxième ordre :	
A reporter.	925

Report		925
ziâmet	97	
Feudataires de troisième ordre : timâr tezkèrèli et tezkèrèsiz	559	
	656	environ 1,800
Leurs djébéli	*1,144*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun ... hommes.		2,725
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre		4,563,444
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres		9,686,000
Aqtchè.		14,249,444

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 178,118 ghourouch, 4 aqtchè.

19. Eïâlèti-Trabzoun. — Beïlerbeïlik, formé de la réunion des sandjaq-beïlik de Trébizonde et de Batoum, auxquels ont été adjoints Gumuchkhana et Matchqa ; il n'y a pas d'autre sandjaq-beïlik ; 2 feudataires du domaine (*ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 ziâmet-ketkhoudâï-defter et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Trabzoun, avec Batoum et Kevinè	1
Feudataires de l'administration du domaine	2
	3
Leurs djébéli	214
A reporter	217

Report.................. 217

QYLYDJ : 554.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet........................	56	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz.........	498	
	554	environ 1,750
Leurs djébéli.................	*1,196*	
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun...................... hommes.		1,967
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre...........................		1,075,158
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres............		?

Soit, pour les feudataires de premier ordre seulement, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 13,489 ghourouch, 38 aqtchè.

20. Eïâlèti-Kèfè. — 1 defterdâr.

Feudataire de premier ordre : miri-mirân.......	1
Feudataire de l'administration des finances.....	1
	2
Leurs djébéli..........................	?
Feudataires des deuxième et troisième ordres : ziâmet et timâr..............................	554
	556
Leurs djébéli..........................	?
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr, etc..........................	?

Revenu annuel (khâs) du miri-mirân........ 679,000

Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres................ ?

Soit, pour le miri-mirân seulement, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent:» 8,487 ghourouch, 40 aqtchè[1].

21. Eïâlèti-Moçoul. — 6 sandjaq-beïlik.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu:» Moçoul.......... 1

Mîri-livâlyq : Badjvanly, Tekrit, Eski-Moçoul, Horen ou Herviânè, Banè.......................... 5

6

Leurs djébéli.............................. 304

310

QYLYDJ : 274.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet......................... ?

Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz.......... ?

274 }
Leurs djébéli................. ? } ?

Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli...... hommes. ?

Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre.......................... 1,513,284

A reporter............. 1,513,284

[1] Ces renseignements incomplets, fournis, p. 7, 29 et 60 de l'édition imprimée, d'après Evlïa-Tchelebi.

Report..............	1,513,284
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres..............	2,240,000
Aqtchè.	3,753,284

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 46,916 ghourouch 4 aqtchè.

22. Eïâlèti-Vân. — 13 sandjaq-beïlik; 1 hukioumet en *mulkïet;* 2 feudataires du domaine (*ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defter-ketkhoudâcy et 1 defterdâri-timâr.

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Pacha-sandjaghy «chef-lieu :» Van..............	1
Mîri-livâlyq : Adildjivâz, Ardjich, Mouch, Pârkiri, Karkar, Kéçâni, Ispaperd, Aghâkes, Curdes des Beni-Qotour, Qal'aï-Baïézid, avec Alichkerd, Berda', Ovadjyq..............	12
Hukioumet : Bidlis..............	1
Feudataires de l'administration du domaine.....	2
	16
Leurs djébéli..............	888
	904

QYLYDJ : 1,115.

Feudataires de deuxième ordre : ziâmet..............	199	
Feudataires de troisième ordre : timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz.........	916	
	1,115	?
Leurs djébéli..............	?	
A reporter..............		?

Report.	?
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun	?
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre.	4,454,975
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.	25,079,000
Aqtchè.	29,533,975

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 369,274 ghourouch, 55 aqtchè.

23. Eïâlèti-Chehrizor. — 20 sandjaq-beïlik; 2 fiefs du domaine (*ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 defter-ketkhoudâcy et 1 timâr-defterdâri; un sandjaq en *hukioumet.*

KHÂS DES FEUDATAIRES DE PREMIER ORDRE :

Liva du *mîri-mîrân* «chef-lieu :» Saroutchek.	1
Mîri-livâlyq : Erbil (Arbelles), Kéçâf, Chehir-bazar, Djebel-Hamréïn, Hézârmerd, Doul-djevrân, Merkavè, Bil ou Târy, Seïd-bou-rendjin, Adjour, Benkoulè, Bermân, Mâvérân, Bâf, Berend, Belqâs, Ouchni, Qal'aï-Ghâzi-kèchân et ?.	19
	20
Feudataires de l'administration du domaine.	2
Leurs djébéli.	?
Hukioumet : Mehrubân.	1
	23

QYLYDJ :

Feudataires de premier, de deuxième et de troisième ordre : ziâmet, timâr-tezkèrèli et tezkèrèsiz, et leurs djébéli	?
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun .... hommes.	?
Revenu annuel (khâs) des feudataires de premier ordre	1,100,000
(Celui du mîri-mirân seul indiqué)	
Revenu annuel (hâcyl) des feudataires des deuxième et troisième ordres.............	?

Soit, pour le mîri-mirân seulement, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent : » 13,750 ghourouch.

Les eïâlet de Diârbekir, Van et Chehrizor, comptent plus de quatre cents chefs de tribus qui, tout en portant le titre d'*émir*, ne sont pas sandjaq-beï, mais simplement *zâïm;* ces émirs n'ont ni le *tabl*, ni l'*alem* « le tambour et le drapeau. » En expédition, ils marchent sous les ordres des sandjaq-beïs. A leur décès, leur fief, ainsi que leur titre « d'émir de tribu, » passe à leur fils; à défaut de celui-ci, à l'un de leurs parents; en cas d'extinction, ces fiefs se confèrent, comme tout autre ziâmet, à de nouveaux titulaires.

EÏALET À SÂLÏÂNÈ.

1. Eïâlèti-Mycyr, formé de *qouràï-mirïè* « terres domaniales, de vacoufs, de *kuchoufïè* et de terres

affermées; 3 feudataires du domaine : defterdâr, *mouqâtéadji* et *mouqâbèlèdji*[1].

Mîri-livâlyq : Djirdjè, Ibrim, el-Ouâhât, Manfalout, Siout, Béhensa, Charqyïè, Gharbïè, Ménoufïè, Mansourïè, Qalioubïè, Bahîrè, l'*émânet* de Dimiat.

Sâliânè du *mîri-mirân :* 478 bourses égyptiennes[2].

2. Eïâlèti-Bagdâd. — 18 sandjaq-beïlik, dont 7 à ziâmet et timâr, comme les autres eïâlet, et regardés ainsi comme *erzi-memleket;* 7 sans ziâmet ni timâr, composés des terres vagues de l'Iraq; 3 feudataires du domaine (*khâs*, *ziâmet* et *timâr*), savoir : 1 khazînè-defterdâri, 1 defter-ketkhoudâcy et 1 timâr-defterdâri.

SANDJAQ À TIMAR.

Mîri-mîrân sandjaghy : Bagdad..................	1
Mîri-livâlyq : Hillè, Zengui-abâd, Djevâzir, Remâhïè, Djenkoulè, Qaradâgh[3]........................	6
Feudataires de l'administration du domaine[4]....	3
	10
Leurs djébéli............................	857
	867
Feudataires des deuxième et troisième ordres, et leurs djébéli............................	?
A reporter................	?

[1] Voyez mes *Essais économiques*, p. 76, 95.

[2] Cf. mes *Essais économiques*, p. 66.

[3] Les sandjaq de Hillè et de Qaradâgh, possédés sous forme de *mulkïïet*.

[4] Ni les manuscrits ni l'édition imprimée ne donnent les djébéli de ces feudataires.

Report.	?

SANDJAQ SANS TIMÂR.

Les feudataires de ces sandjaq ont des khâs, composés de villages et de champs, dont le revenu approximatif leur est attribué.	
Mîri-livâlyq : Dertenk, Samavât, Biiât, Dernè, Débâlâ, Vâcit, Kerend, Demir-Capou, Qazâniiè, Guilân, Âl-sâïh	11
Hukioumet d'Ammâdïè, possédé en *mul-kiïet*.	1
Total de l'effectif militaire : uméra, zuéma, erbâbi-timâr et leurs djébéli, selon le qânoun. . . . . hommes.	?
Revenu annuel (sâlïânè) du mîri-mîrân. . . .	1,400,000 [1]
Revenu annuel (khâs) des autres feudataires de premier ordre, à timâr	2,886,771
Revenu annuel (khâs) des autres feudataires de premier ordre, sans timâr.	2,175,591
Revenu annuel (khâs) des feudataires de l'administration du domaine.	290,000
Aqtchè.	6,752,362

Soit, à 80 aqtchè le ghourouch «écu d'argent :» 84,404 ghourouch, 42 aqtchè.

3. Eïâlèti-Yemen. — De temps en temps les Imams se mettent en rébellion et s'emparent du pays.

Mîri-livâlyq : Mokha, Zobéïd, San'a, Taaz, Sahla, Kaukébân, Taouila, Mareb, Aden.

[1] Voyez p. 8 de l'édition, d'après Evlïa-Tchelebi.

4. Eïâlèti-Habech. — Cet eïâlet n'a ni ziâmet ni timâr; tous les trois ans, on y envoie un gouverneur qui l'administre sous forme de *mulkiïet*, et non sous celle d'affermage (*iltizâm*); son traitement fixe, *saliânè*, est de 180,000 aqtchè. On a ensuite réuni la Mecque à Djidda et à Saouâkin [1].

5. Eïâlèti-Basra. — Régie d'abord en *mulkiïet*, cette province a été convertie plus tard en *eïâlet*.

Il y a un feudataire du domaine, dit *khazinè-defterdâri;* il n'y a pas d'autres *ziâmet* et *tcheri* [2]. Toutes les terres sont données en *iltizâm* « fermage » au vâli; le revenu annuel s'élève à 1,000,000 d'aqtchè.

6. Eïâleti-Lahça. — Possédé en *mulkiïet*, cet eïâlet fait des présents au vâli de Bagdad; le mîri-mirân qu'on y envoyait autrefois avait un *saliânè* de 880,000 aqtchè; finalement, le pays a passé aux mains des rebelles [3].

7. Djezâïri-Gharb (Algérie).

8. Tripoli de Barbarie.

9. Tunis. »

Les 23 eïâlet à khâs dont Aïni-Ali nous donne ci-dessus le détail présentent, non compris les

[1] Le texte est ici très-incorrect.

[2] *Tcheri* pris ici comme équivalent de *timâr*. Voyez, plus haut, ce qui a été dit des *sou-bâchi*, *tcheri-bâchi* et *tcheri surudjulary*, et aussi Eïâlèti-Qars.

[3] Voy. p. 8 et 9 de l'édition imprimée, les notices précédentes qui y ont été insérées d'après Evlia-Tchelebi.

gouvernements à *sâliânè* et les lacunes que nous n'avons pu combler, les résultats généraux suivants :

Beïlerbeï, 23; mîri-liva, 218; mîri-liva des ïuruk et mucellem; hukioumet et beïs curdes, 39; feudataires du domaine, 46; zâïm, 2,672; timâr, 39,378. Feudataires dont la catégorie n'est pas indiquée, 2,473.

Soit, en totaux généraux : effectif militaire, 120,535 hommes, jouissant d'un revenu annuel de 321,161,992 aqtchè=4,014,524 écus ghourouch, 72/80es.

Qoudji-beï, dans son *Mémoire* déjà cité, avait insisté auprès de sultan Murad IV pour la réforme des fiefs militaires; et différentes mesures dans ce sens furent prises en 1042=1632 [1]. Toutefois, une disposition provoquée par les exigences du temps, mais qui portait une grave atteinte aux principes mêmes de l'institution, fut décrétée, en 1060, par Melek Ahmed Pacha; ce grand vizir frappa les fiefs d'un impôt extraordinaire dit *bèdèli-timâr*, et qui s'élevait à la moitié du revenu [2].

A son avénement au pouvoir, en 1067=1657,

[1] Selon Hadji-Khalfa (*Fezlikè*), une inspection générale des fiefs de Roumélie et d'Anatolie aurait été ordonnée cette même année (cf. aussi Naïma, I, 322, 1re éd.); et elle fut renouvelée l'année suivante.

[2] Naïma, II, 242; Hammer, X, 255. En 1064=1653-54, cet impôt aurait donné 150 bourses ou 6 millions de piastres. (Feridoun, II, 304.) Il paraît que plus tard cet impôt changea de nature. Selon d'Ohsson (*Tabl. gén. de l'emp. ott.* VII, 377), « les feudataires s'exemptaient de l'obligation de fournir leur contingent militaire,

Kuprulu Pacha voulut, à son tour, appliquer aux fiefs les réformes qu'il avait apportées dans les autres branches de l'administration; et, momentanément, il fit disparaître certains abus[1].

M. de Girardin, dans son *Mémoire* précité de 1687, donne, pour cette époque, la statistique suivante des fiefs :

« Il y a en Roumélie, dit cet ambassadeur, y compris la Morée, 12,000 fiefs d'épée; en Bosnie, 3,000; en Anatolie, 12,000; en Caramanie, 6,000; à Marach, 12,000; à Alep, 1,500; à Tripoli de Syrie, 800; à Damas, 1,200; à Diarbekir et Rika, 10,000; à Erzeroum et Van, 4,000; à Trébizonde, 3,000; en tout, 63,000, non compris le beïlerbeïlik perdu de Bude, et ceux de Caratchildir, Mozul et Bassore, qui ne doivent entrer en campagne qu'en cas de guerre avec la Perse.

« Il n'y a pas de fiefs d'épée dans le gouvernement de Babylone.

« Cette cavalerie des timârs était autrefois si considérable, que lorsqu'on demandait 20,000 cavaliers, on pouvait compter sur 100,000 chevaux; mais aujourd'hui ce nombre est extrêmement diminué. La Roumélie n'en peut fournir actuellement que 3,000; la Bosnie, 2,500; l'Anatolie, 4,000; la Caramanie, 2,000; Marach, 3,000; Alep, 700; Tripoli de Syrie, 300; Damas, 700; Diarbekir et

moyennant une *compensation* de 50 piastres par homme, qu'ils payaient au trésor sous le nom de *bèdèli-timâr*. »

[1] Hammer, *loc. laud.* XI, 74.

Rika, 3,000; Erzeroum et Van, 2,000; Trébizonde, 500; en tout, 22,000, suivant l'examen fait dans les dernières campagnes qui ont suivi celle de Vienne. »

Lors de l'expédition d'Allemagne, à l'avénement de sultan Moustafa II, en 1107=1696, les *ziâmet* et *timâr* ne fournissaient plus le contingent fixé par le qânoun[1]; ils se dispensaient aussi de l'obligation de la résidence; et l'histoire rapporte que, lorsque le sultan rentra à Constantinople, après la paix de Carlowicz, pour y recevoir les ambassadeurs chargés de procéder à l'échange des ratifications de ce traité, 2,000 feudataires figuraient dans son cortége[2].

Sans donner, pour son temps, la statistique complète des fiefs, M. de Ferriol, dans son *Mémoire* précité *sur la situation de l'empire*, fournit les renseignements suivants :

« Il y avait autrefois dans l'empire, dit cet ambassadeur de Louis XIV, 2,520 *zïâmets* et 39,420 *timârs;* aujourd'hui, ils ne sont pas si nombreux, par suite de la perte de divers territoires. Le moindre revenu d'un *zïâmet* est de $390^{\#}$; il y en a qui montent jusqu'à 2,000; celui d'un *timâr* est de $150^{\#}$ jusqu'à $389^{\#}, 10^{d}$. Chaque zïâmet est obligé de mener avec lui quatre *gebelli* « cavaliers ; » un timâr qui a $160^{\#}$, deux; et ceux qui en ont davantage, trois; mais, vu les abus, au lieu de *gebelli*, ils se servent de leurs valets. »

[1] Hammer, *loc. laud.* XII, 373. — [2] *Id.* XIII, 17.

Pertusier[1], sans indiquer le nom de son auteur, fournit la version d'un *Mémoire* présenté à sultan Ahmed III par le cheïkh-ulislâm d'alors, que nous supposons être Mehemmed Efendi, successeur du malheureux Feïz Oullah, étranglé après les événements d'Andrinople de 1115=1703. Ce mémoire, qui, à certains égards, rappelle celui de Qoudji-beï, s'étend longuement sur les fiefs militaires, dont il rappelle les principes organiques et réclame chaleureusement la restauration.

«La province de Roumélie et celle de Bosnie, dit ce magistrat suprême de la loi, comptaient anciennement 12,000 *kilikos*[2] possesseurs de fiefs, qui formaient, avec leurs *gebelis*, un corps d'élite de 40,000 hommes. Plusieurs d'entre eux, stimulés par l'amour de Dieu, conduisaient même un nombre de combattants supérieur à celui auquel ils étaient tenus. La Natolie, d'après les anciens rôles, possédait 7,000 *kilikos* qui, réunis à leurs *gebelis*, présentaient une masse de 17,000 combattants..... Le Diarbekir et le Kurdistan en fournissaient 20,000; la province de Van et le Turcmen, 30,000; les autres gouvernements en donnaient en proportion.» Il termine en disant, comme Qoudji-beï, que «jusqu'en 982 les fiefs étaient restés aux mains des gens d'épée; mais que, depuis lors, l'infraction aux principes avait conduit à la décadence actuelle.»

[1] *La Bosnie*, p. 358 et suiv.

[2] *Qylydj*.

En 1768, selon d'Ohsson[1], la cavalerie feudataire ne figurait plus, sur les rôles de l'armée, que pour 20,000 *djèbèli* environ.

En 1777 (1191), et après de nombreuses discussions dans le divan sur la préférence à donner soit aux troupes soldées (*mirili-asker*), soit à l'ancien système on finit par s'arrêter à celui-ci, qui d'ailleurs se trouvait plus en harmonie avec les instincts religieux et nationaux[2]; et sultan Abdul-Hamid promulgua un règlement réformateur des fiefs, dont Djevdet, dans son *Târikh*[3], a publié le texte.

En 1788 (1203), lorsque l'État, en présence des périls qu'il eut à conjurer, dut s'imposer les plus grands sacrifices, la taxe *compensatoire* du contingent militaire fit elle-même défaut. Cependant, et malgré les obstacles qu'il eut à rencontrer dans l'exécution de ses réformes, Selim III essaya de rendre encore un reste de vitalité à l'institution des feudataires; et, dans ce but, il confirma le dernier règlement de son frère et en prescrivit la rigoureuse application[4]; mais ce fut en vain : l'institution se mourait, et la réorganisation de l'armée d'après le système européen hâta sa disparition; elle s'éteignit avec l'ancien état de choses. « Quelques jours après le décret d'abolition du corps des janissaires, Sultan Mahmoud rendit une ordonnance qui supprimait

[1] *Loc. laud.* VII, 376.
[2] Vâcif, II, 138-147.
[3] I, 184-192.
[4] Djevdet, V, 215.

l'odjaq des sipâhis [1]; et décrétait la réunion des fiefs militaires au domaine de l'État [2]. » Toutefois, cette suppression ne fut pas d'une application immédiate et générale : s'inspirant des conseils de la prudence, et en vue de ne pas apporter une trop grande perturbation dans l'administration par la mise en vigueur subite du nouveau système, le gouvernement se borna, dans le principe, à l'introduire dans les provinces voisines de la capitale; les autres eïâlet y furent soumis successivement et au fur et à mesure, en s'éloignant du centre vers la frontière; le dernier eïâlet réformé fut celui de Bosnie, en 1253 (1837); et, de la sorte, la transformation se trouva accomplie dans toute la Turquie d'Europe; en Asie, les eïâlet d'Erzeroum, Chehrizor et Bagdad furent les derniers eïâlet où elle fut appliquée.

En supprimant une institution désormais inutile, Sultan Mahmoud ne crut pas devoir toutefois sacrifier les droits acquis; il fit choix tout d'abord, parmi les feudataires, d'un certain nombre d'hommes d'élite, dont il composa, en 1831, quatre escadrons *modèles* de cavalerie; tous les hommes en faisant partie reçurent une solde spéciale, et servirent bientôt à former les cadres de la nouvelle cavalerie régulière. Quant aux autres *possesseurs* des anciens fiefs réunis maintenant au domaine de l'État, il fit déduire de la quotité nominale du revenu de chaque

[1] *Sipâhi odjaghy* ou *sipâhi oghlân*.

[2] Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, I, 307.

fief, et au profit de l'État, les frais que devait supporter le concessionnaire pour l'encaissement de sa dotation; puis, du *quantum* net du solde, il constitua, en faveur du feudataire, une rente viagère inscrite à son nom au budget de l'État. Le chiffre total de ces rentes, qui s'élevait, dans le principe, à 120,000 bourses ou 60,000,000 de piastres, était naturellement réductible par voie d'extinction[1]; aussi, en 1840, était-il tombé au-dessous de 40,000,000[2], et, en 1860, à 15.

Les terres feudatoriales ayant ainsi fait retour à l'État, c'est actuellement celui-ci qui, au lieu et place des anciens sipâhis, délivre les *titres de possession* de cette catégorie de terres. Nous placerons ici en appendice, et comme complément de cette étude, la traduction de bérat *tezkèrèly* et *tezkèrèsiz* de *ziamet*, celle d'un titre de *tâpou*, délivré par le sipâhi, puis la version d'un *titre possessoire* de ces mêmes terres, par l'administration du domaine, depuis leur retour à l'État; enfin, l'acte de cession, par le titulaire, de la rente du ziâmet à lui affecté.

APPENDICE.

I. BÉRAT IMPÉRIAL DE ZIÂMET, DONNÉ À DAOUD BEÏ, AÏEUL DE PETCHEVI[3].

« Ce toughra éclatant, illustre et impérial, qu'il soit favo-

[1] Je dois la communication de ces renseignements à l'obligeance éclairée de S. E. Ahmed Vefyq efendi.

[2] *Étude sur la propriété*, 152.

[3] *Tarikhi-Petchevi*, I, 102.

risé de l'assistance et des grâces du Très-Haut, est émané aux effets suivants :

« Daoud, illustration de ses égaux et de ses pareils, puisse sa gloire être éternelle! porteur de ce rescrit (*tevqy*), auguste et impérial, possesseur de ce *ïarlygh*, inattaquable et fortuné!

« Le timâr, à compenser aux titulaires [1], sis dans le sandjaq de Bosna, et formé, par mutation (*tahvîl*), des parcelles de Bâli, fils de l'illustre Ïahia pacha, et de celles d'Ahmed et de Ïoucef, t'a été assigné, à compter du 27 chaaban de cette année 902; ces parcelles, réunies (à ce que tu possèdes déjà), arrivent à former un ziâmet de 50,000 aqtchè.

« Et comme, selon le *tezkèrè* de l'émir des généreux uméra, Ïaqoub pacha, beïlerbeï de Roumili, tu es le plus digne, le plus apte et le plus méritant, je te confère et te donne cette concession, composée comme suit [2] :

Village de Rechk.

« Maisons, 77. Quotité d'aqtchè due par chaque maison, 4; veufs, 2; enfants, 11; mudjerred [3], 14; bennâk [4], 10; *hâcyl* « revenu, » 6,538 aqtchè.

Village de Barlat-Qaqna.

« Maisons, 87; mudjerred, 13; bachtené [5], 2; veufs, 4; orphelin, 1; mudjerred, 6 (*sic*); bennâk, 2; *hâcyl*, 15,814 aqtchè.

[1] استبدال وجهى اوزرة « par voie d'échange, » c'est-à-dire que les titulaires devront recevoir ailleurs une concession équivalente.

[2] Suit la désignation des immeubles du fief, des personnes attachées à la terre, et de son revenu.

[3] Célibataire adulte, gagnant sa vie et vivant auprès du père (*Qânoun-nâmèï Bosna*).

[4] Homme marié ne possédant rien, ou moins d'un-demi *tchift* (même *Qânoun-nâmè*).

[5] Indigène possédant sa terre à titre héréditaire (*Étude sur la propriété*, n° 316).

Village de Gourna et Iedanitcha.

« Maisons, 61; mudjerred, 11; bachtenè, 2; veufs, 9; enfants, 8; bennâk, 6; quotité (à payer par maison), 4 aqtchè; *hâcyl*, 8,552 aspres.

Village de Gholohtcha.

« Maisons, 29; bachtenè, 2; veufs, 2; bennâk, 13; champs de culture (*mezraa*), 2; champs (*tarlâ*), 2; prairies (*tchâïr*), 45; *hâcyl*, 8,732 aqtchè.

« Ce timâr étant formé des mutations (*tahvîl*) de Ïoucef et d'Ahmed, en dehors des parcelles (*zamîmè*) à eux particulières, a été donné à Daoud beï, ci-dessus qualifié; et les villages laissés, de son plein gré, par celui-ci, restent entre les mains d'Ahmed et de Ïoucef, pour être joints à leurs timârs.

27 chaaban 902.

II. BÉRAT DÉLIVRÉ À DJAFER BEÏ, FILS DU PRÉCÉDENT, ALAÏ-BEÏ DE BOSNA [1].

« Le présent diplôme est donné aux effets suivants :

« Les villages (ci-après nommés) de ce timâr, sis dans la nahïè de Eugdin Traghochto, étant devenus vacants par suite de la mutation (*tahvîl*) de Veïçal-oglou Ali-beï, et la Sublime Porte ayant ordonné qu'ils soient donnés en fief à Daoud-beï-oghlou Djafer Tchelebi, feudataire dont le timâr ne s'élève pas à 4,986 aqtchè, ce timâr a été concédé audit feudataire, par ordre de S. M. le prince des guerriers de la foi (*ghouzât oumudjâhidîn*), que son règne dure à jamais! En vertu de l'ordre impérial, et à compter d'aujourd'hui, ce timâr sera en la possession de Djafer beï, à la condition par lui d'accomplir, selon le defter, les charges et devoirs sacrés

[1] Petchevi, p. 104.

des soldats victorieux. Que personne, à cet égard, ne lui fasse obstacle ni empêchement, et ne le trouble dans sa *possession*[1].

Village d'Iranik, dépendant de Berghosta.

« Maisons, 10; mudjerred, 4; veufs, 3; revenu, 3,159 aqtchè.

Village de Dibis, dépendant du même caza.

« Maisons, 19; mudjerred, 2; veuf 1; revenu, 1,823 aqtchè.

III. BÉRAT IMPÉRIAL DÉLIVRÉ AU MÊME[2].

« L'ordre de ce nichân, signe impérial, noble et élevé, toughra souverain et conquérant du monde, est émané aux effets suivants :

« Djafer, porteur de ce firman, dont les arrêts sont aussi irrévocables que ceux du destin,

« Ayant sollicité, selon le nouveau defter, le renouvellement du bérat de ziâmet dont il est *possesseur* dans la nahïè de Bilidj, sandjaq de Bosna;

« Un nouveau bérat a été dressé, et le ministre honoré, muchir glorieux, notre vizir Sinan-Pacha, que sa grandeur se perpétue! ayant considéré, dans son *tezkèrè*, le solliciteur comme digne de cette concession, je la lui ai donnée comme suit :

« J'ordonne qu'à compter de ce jour ce fief soit mis en la *possession* de Djafer-beï, à la condition par lui de remplir, selon le defter, les charges, devoirs et services sacrés de nos soldats victorieux. Tous les habitants de ce fief, grands et petits, de quelque condition qu'ils soient, reconnaîtront Dja-

[1] Sans date. On lit ensuite : « ce bérat porte le *nichân* du beïlerbeï, mais non son cachet. » Ce bérat offre la formule d'un diplôme *tezkèrèsiz*, c'est-à-dire délivré simplement par le beïlerbei de l'eïâlet.

[2] Petchevi, p. 105, formule de *berat tezkèrèly*.

fer pour *sou-bâchi*[1]; ils le tiendront en honneur et considération, et ils auront recours à lui dans toutes les affaires concernant la prévôté; personne ne lui fera obstacle ou empêchement. Sachez-le ainsi; ayez confiance dans ce noble signe! Donné à Andrinople.»

IV. ANCIEN ACTE DE TAPOU, DÉLIVRÉ PAR UN SIPÂHI.

Numéro du feuillet. Administration du domaine. Numéro du registre.
" "

«Esseïd Mehemmed Ata-Oullah efendi, ancien cheïkhulislam, *possesseur* actuel des animaux *demir-bâch* (en cheptel) et autres accessoires existant dans la ferme (*tchiftlik*) connue sous le nom de ..... sise dans la circonscription du bureau de premier ordre du *dériû-timâri*[2], dont je suis *possesseur* par bérat impérial, aux villages de....... nahiè de...... sandjaq de Qodja-ili, étant décédé, cette *possession* a été transférée, en 1226 (1851), à son fils mineur, Esseïd Mehemmed Cherif efendi, auquel, en ma qualité de sipâhi du lieu, j'ai délivré mon acte de *tapou*, constatant sa *possession*.

«Cet efendi ayant désiré acquérir en outre le *tapou*[3] des champs, prairies, terres et bois compris dans l'intérieur du tchiftlik, desquels l'étendue et les limites sont connues, j'ai écrit le présent acte de *tapou*, remis entre ses mains. En

[1] Sénéchal; représentant de l'autorité; chargé de l'administration de la police; tous les zaïm, on l'a dit, n'étaient pas *sou-bâchi*, mais seulement ceux d'entre eux qui se trouvaient zaïm d'un caza «chef-lieu de canton;» d'autres agents avaient aussi ce même titre; mais ils étaient d'un ordre inférieur, et chargés seulement de la perception des droits de péage à des gués ou autres endroits du même genre.

[2] Voyez *Essais économiques*, p. 282.

[3] Voyez, sur la définition de ce mot, l'*Étude sur la propriété*, p. 127 et 200.

conséquence, le droit de *tapou* est acquis audit Mehemmed Cherif efendi, selon les anciens usages, sur les terres et champs susdits, sis dans le tchiftlik précité, à la condition par lui de me payer annuellement, selon l'ancien *qânoun*, les dîmes légales et les taxes *urfîè*[1]. Tant qu'il acquittera ces redevances, personne ne lui apportera ni gêne, ni trouble, ni obstacle, dans la jouissance de sa *possession*. (Suit la délimitation de la propriété.)

« Mouharrem 1226 (janvier 1851).

« Seïd Mehemmed, sipâhi, *mutéçarrif* du timâr. »

V. NOUVEAU TITRE DE *TAPOU* DE LA MÊME PROPRIÉTÉ, DÉLIVRÉ POSTÉRIEUREMENT À LA SUPPRESSION DES FIEFS.

« Terre mirîè. Titre de tapou.

« Le présent rescrit impérial est émané aux effets suivants :

« Ainsi qu'il résulte des *ilmoukhaber* « déclarations, » dont ci-dessous les numéros, transmises à l'administration du domaine (*defter-khâneï-khaqâni*);

« Six *hissè* « parts » appartenant à Osman Mehemmed Emin et Sanoullah, fils d'Ismaïl, à Ibrahim, fils de Khalil, à Eminè, fille de Mehemmed, à Zeïneb, fille de Molla Ali, à Ibrahim et Ismail, fils d'Abdallah, et à Ali, Huceïn, Salih, Haçan et Mehemmed Emin, fils de Salih, formant ensemble 2,300 deunum[2] de *tchâlyqlyq* « terrains de broussailles, » sis à ..... dépendant du tchiftlik de ...... village de ..... *cazâ* « district » de ...... *sandjaq* « province » de ..... et délimités comme suit..... ont été vendues, en présence de l'agent compétent, à....... par lesdits sieurs et dames, comme étant la part bien connue de chacun, et dont ils

[1] Taxes diverses (autres que la dîme) dénommées plus haut, et dont on trouve le détail dans l'*Étude sur la propriété*, n° 344 et suiv.

[2] Tout terrain mesuré en *deunum* est un terrain de culture; tout terrain mesuré en *zira* est un terrain qui a été converti en jardin par décret impérial ou sur lequel on a été autorisé à bâtir.

étaient en *possession* par héritage de leur père. Le *sened* « titre » actuel a été délivré à l'acquéreur, à la condition par lui de verser, chaque année, entre les mains de l'agent compétent, la somme de 120 piastres, pour contre-valeur de la dîme.

« 21 mouharrem 1280 (8 juillet 1863).

« N° du registre.	Defter-khâneï khacâni.	N° de la page. »
"	(L. S.)	"

VI. TITRE DE CESSION D'UNE RENTE DE ZÏÂMET.

« Échéance de juin 1281	4,000 piastres.
« Échéance de septembre	4,000 piastres.
	8,000

« Le présent écrit a été dressé aux effets suivants :

« Je soussigné, déclare avoir vendu à N. le montant ci-dessus de ma rente, pour 1281, du ziâmet dont je suis *possesseur* par bérat impérial, laquelle rente est inscrite au trésor public pour la somme annuelle de 8,000 piastres. Ce ziâmet est assigné sur le village de . . . . . . et autres, *nahiè* de . . . . *sandjaq* de Sivas. Après recouvrement par ledit sieur de mondit avoir, je déclare n'avoir plus rien à réclamer pour les échéances ci-dessus indiquées, dont je lui ai remis les titres, afin qu'à l'époque des termes il puisse encaisser cette rente du trésor impérial.

« 17 ramazan 1281. » — (L. S.)

Notre savant et zélé confrère, M. Barbier de Meynard, a bien voulu me prêter de nouveau son concours pour l'impression de ce mémoire; il voudra bien me permettre de lui témoigner, à cette occasion, toute ma reconnaissance.

UN SACRIFICE A 'ATHTAR,

BAS-RELIEF AVEC INSCRIPTION HIMYARITE NOUVELLEMENT DÉCOUVERT,

PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

Jérusalem, 15 décembre 1869.

I

Le monument qui fait l'objet de la présente communication, et dont la reproduction est donnée par l'estampage ci-joint, a été rapporté du Yémen à Jérusalem par un Juif de cette ville, nommé Aron Arocias. Il consiste en une dalle épaisse, rectangulaire, de gypse dur de couleur citrine[1], mesurant environ 0m,27 de large sur 0m,45 de long; il a été brisé en deux morceaux à la suite d'un accident survenu pendant le transport de Jaffa à Jérusalem; la cassure est heureusement fort nette, et l'on peut facilement, en rapprochant les deux fragments, reconstituer l'ensemble du monument.

La partie figurative se compose de deux scènes distinctes sculptées en bas-relief, sur la description

[1] Cette espèce de pierre, susceptible de prendre un beau poli, paraît avoir été employée par les lapicides himyarites, car nous trouvons cette couleur jaune caractéristique fréquemment mentionnée dans les notes de voyage de M. Arnaud (*Journ. asiat.* extr. n° 4, ann. 1845, p. 72 et suiv.).

Journal Asiatique. Mars-avril 1870, p. 302.



UN SACRIFICE A ATHTAR.

et la nature desquelles nous reviendrons tout à l'heure ; ces deux scènes partagent la pierre en deux compartiments ou panneaux d'inégales dimensions ; le plus grand, superposé au plus petit, en est séparé par une bande en saillie qui porte, gravée en creux, une inscription himyarite de vingt et un caractères ; il est de plus surmonté lui-même d'une autre ligne ne comptant que seize lettres du même alphabet, ce qui donne un total de trente-six caractères. Ce nombre est peu de chose, si on le compare à celui que renferment la plupart des inscriptions himyarites publiées jusqu'à ce jour, généralement beaucoup plus étendues que celle-ci. Mais la double composition qui sert de commentaire à ce texte si bref, et qui en est elle-même éclairée, assigne à ce bas-relief une place importante et nouvelle dans la série des monuments himyarites. C'est en effet, je crois, la première représentation figurée aussi complète et aussi complexe que nous ait fournie jusqu'ici l'art sabéen. Nous ne possédions jusqu'à présent, à ma connaissance du moins, comme spécimens de cet art si curieux, que quelques pierres gravées ou cylindres et quelques dessins purement décoratifs existant sur plusieurs des dalles et tablettes votives de la collection du British Museum : fleurs, monogrammes et emblèmes symboliques, animaux fantastiques, etc. [1] Ces ornements ne paraissent d'ailleurs avoir avec le texte qu'ils accompagnent aucune

[1] Le seul monument auquel on pourrait comparer celui qui nous occupe est le bas-relief trouvé à Mariab et conservé à Bombay ; en-

espèce de connexion. Tel n'est pas le cas pour notre monument, dont l'interprétation peut jeter un grand jour sur la mythologie et le culte himyarites; c'est pourquoi je me hâte de le livrer à l'examen des savants, en le faisant suivre de quelques brèves remarques dans les limites bien restreintes des ressources bibliographiques dont je puis disposer ici.

II

Je commencerai par en donner une description générale, en réservant pour la fin les explications philologiques et archéologiques.

Le compartiment supérieur représente une espèce d'arc, très-légèrement cintré, soutenu par deux colonnes à fûts cannelés, surmontées de chapiteaux à palmes et supportées par des bases légèrement évasées. Le vide angulaire existant à droite et à gauche, entre la bordure de l'encadrement et l'extrados de l'arc, est rempli par deux grappes de raisin et des feuilles de vigne symétriquement disposées des deux côtés. La courbe bizarre que suit cet arc et le retroussis qu'il affecte à ses deux extrémités reposant sur les chapiteaux lui donnent une grande ressemblance avec un véritable arc, et feraient croire volontiers que nous avons là un échantillon de cette architecture sabéenne où le bois, revêtu de feuilles de métal battu, était le principal élément de construction. L'arc est marqué de stries transversales et

core ne serait-ce qu'au point de vue de l'art pur, car ce bas-relief ne porte, que je sache, aucune inscription.

obliques qui produisent l'effet d'un ruban enroulé d'un bout à l'autre et dont les spires seraient très-rapprochées.

Au-dessous de cette sorte de portique, et au centre, est un personnage vu de face et assis sur un trône à dossier élevé, figuré de profil; son bras gauche infléchi appuie le dos de sa main sur la cuisse gauche; la main droite est ramenée sur la poitrine. La tête paraît être surmontée d'une couronne ou d'un diadème; le cou est orné d'un collier et les deux bras portent des bracelets aux poignets et plus haut encore, au-dessous du coude. A la hauteur des genoux est tracé un trait qui semble avoir l'intention de représenter un pli de la robe qui tombe jusqu'aux pieds et le *sinus* qu'elle forme dans cette région. Les pieds, nus, reposent sur un coussin qui recouvre un escabeau. Sur la jambe droite est une espèce de symbole ayant l'apparence d'une tour; sur la jambe gauche, un autre symbole composé de deux triangles opposés par le sommet et inscrits dans un carré. Le sexe de ce personnage est assez difficile à déterminer; je crois pourtant, à sa face imberbe, à son attitude, à quelques détails caractéristiques du costume et de la coiffure, reconnaître qu'il appartient au sexe féminin.

A droite et à gauche de ce personnage assis se tiennent debout deux autres personnages de taille sensiblement plus petite, de sexe également indécis, et ayant la face tournée vers la figure assise. Ils ont tous deux le bras levé dans la direction du person-

nage central, auquel ils paraissent offrir quelque objet ou peut-être adresser simplement une supplication; dans cette dernière supposition, il faudrait considérer la main du personnage de droite comme fermée et celle du personnage de gauche comme ouverte. Le dernier tient suspendu à son bras droit une sorte de bourse ou de vase (?); le premier soutient de sa main gauche, en l'appuyant contre sa poitrine, un autre objet difficile à définir. Tous deux sont revêtus d'une robe tombant jusqu'aux chevilles et découvrant le pied : celle du personnage de gauche est ornée de longs traits verticaux et parallèles qui rappellent ces belles étoffes rayées que le Yémen produit encore; celle de l'autre personnage ne présente que deux larges bandes brodées. Dans le champ, au-dessus de la tête du personnage de gauche, on voit un quadrupède (lion ou éléphant?) à peau tachetée.

La composition du compartiment inférieur est moins compliquée. Sur un lit isolé du sol par des pieds et recouvert d'un matelas et d'un oreiller, est couché un personnage accoudé sur son bras droit et tenant son bras gauche étendu le long de son corps, la main ouverte; sur sa poitrine l'on remarque le même symbole que sur la jambe gauche du personnage assis (triangles inscrits dans un carré); à la naissance des cuisses on distingue un signe ressemblant tout à fait à un *b* himyarite ⊓ coupé en deux par le trait qui indique la séparation des jambes et se prolonge jusqu'aux pieds.

Au chevet du lit se tient debout un autre personnage qui ramène son bras droit contre sa poitrine et qui paraît toucher ou soutenir de la main gauche la tête du personnage couché.

Dans le champ, au-dessus de ce dernier personnage, on remarque un petit cheval sellé grossièrement, mais très-fidèlement représenté.

Ce monument est généralement d'une très-bonne conservation, sauf la cassure accidentelle indiquée plus haut. Les têtes seules des personnages portent des traces évidentes de martelage : les iconoclastes musulmans ont sûrement passé par là. Le travail est d'une naïveté de style et d'une puérilité d'exécution dont l'estampage donne facilement idée. Cependant l'influence grecque s'y fait manifestement sentir, bien que singulièrement traduite, dans l'agencement général, la distribution des scènes, l'attitude même des personnages et d'autres détails que nous ferons ressortir ultérieurement.

III

Abordons maintenant le côté philologique. L'inscription est en beaux caractères très-élégamment et assez profondément gravés; tous les traits rectilignes sont terminés par un coup de ciseau triangulaire qui leur donne un aspect cunéiforme d'un bel effet lapidaire.

Voici comment nous déchiffrons ces deux lignes :

[illegible]

[illegible]

La transcription en caractères hébreux nous donne :

צור (ע)ללת בת מפרת
וליקמען עתתר דיתברנהו]

A cette transcription nous joindrons celle en caractères arabes, suivant l'excellente méthode de Fresnel, que nous regrettons de ne pas voir pratiquée par l'école allemande, car l'alphabet arabe rend organiquement compte, et sans convention, de tous les signes et sons de l'alphabet himyarite. Nous avons alors :

صور (غ)للت بت مغدت
وليقمعن عثتر ذيثبر نهو

TRADUCTION.

Première ligne. — Le premier mot صور est certainement identique à l'arabe صورة, *forme*, *dessin*, originairement dessin par incision, c'est-à-dire *sculpture;* il reproduit exactement le type et la signification de l'hébreu צור, *forme* (*Ps.* XLIX, 15, au *Qeri*). Nous le traduirons par *bas-relief*. Ce début nous montre immédiatement que notre inscription doit être la *légende* de notre monument et nous en donner l'explication.

Le second mot est le seul de l'inscription qui offre sous le rapport du déchiffrement et, partant, sous celui de la traduction, des difficultés sérieuses.

Comme il est d'une importance majeure, puisqu'il contient vraisemblablement la définition même de la scène que nous avons sous les yeux, je crois devoir en subordonner l'examen à celui du reste du texte.

Le troisième mot بت est le بيت arabe et le בית hébreu, écrits *defective*, *maison*. Nous avons de cette orthographe des exemples assez nombreux pour nous épargner la peine de les citer. La valeur de ce mot peut être *famille*, *château* ou *temple*. L'étude ultérieure du contexte nous montrera pour quelle signification nous devons opter.

Le quatrième mot de la première ligne, مفدت, est sûrement un nom propre; peut-être une forme arabe comme مُفَدَّدَة; nous devrions lire alors *Mofaddat*, ce que nous ferons jusqu'à plus ample informé. Les deux derniers mots sont en rapport de construction et se traduiront par *la maison* (famille, château ou temple) *de Mofaddat*.

Deuxième ligne. — Le premier groupe وليقعن doit se décomposer en ول + يقعن. ول est le *waw* conjonctif suivi du *lam* arabe qui, préposé à l'aoriste, lui donne souvent la valeur d'un optatif, comme on peut le voir dans plusieurs des inscriptions étudiées par Osiander[1]. Nous avons même un exemple que reproduit d'une manière frappante la construction et le mouvement de la phrase : ול יתאן אלמקה *und das Almaqah vollende* (XXVII, 9). يقعن est un aoriste

[1] *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XIX, p. 159 et suiv.

à la troisième personne du singulier masculin; les lettres serviles écartées, il nous reste la racine קמע قمع que nous retrouvons en arabe avec le sens très-satisfaisant de *frapper, châtier;* le ن final correspond probablement à la forme d'aoriste arabe dite *énergique* ou *emphatique;* nous en avons beaucoup d'exemples dans les textes connus. On peut assimiler cette combinaison de l'aoriste avec la double particule ول à l'optatif arabe وَلْيَكْتُبْ *qu'il écrive;* seulement, dans ce cas, l'arabe exige la forme apocopée de l'aoriste[1]. Le sujet de notre verbe le suit immédiatement. C'est عثتر *ʿAthtar* ou *ʿAthtor*, l'une des plus célèbres divinités du panthéon himyarite.

דיתבר נהו ذيثبر نهو. Ce groupe doit se décomposer en هو + يثبرن + ذ, הו + יתברן + ד. ذ ד est le relatif himyarite qui revient si fréquemment dans les inscriptions de Fresnel et d'Osiander; la fonction qu'il remplit ici est intéressante et, je crois, nouvelle, car il renferme son antécédent virtuellement à l'accusatif et équivaut à *eum qui;* il peut à cet état être rapproché du אשר hébreu dans certains cas (Gesenius, *hebr. Gr.* p. 236). יתברן يثبرن est un autre aoriste, également à la troisième personne du singulier masculin, et au mode énergique ou emphatique, de la racine תבר ثبر qui, en hébreu, a le sens de *briser*, et, en arabe, celui, entre autres, de *ruiner, perdre, détruire.* Nous retrouvons ce mot dans les

[1] Quelquefois, du reste, l'himyarite, à l'instar de l'arabe, emploie dans ce cas la forme apocopée de l'aoriste, par exemple, וליעתרו (Osiander, IV, 10), ולירבתו (*id.* IV, 11).

inscriptions d'Osiander (xxxi, 5) comme nom verbal; Osiander attribue à la racine le sens de *fernhalten*, *abwehren*, qui peut, en effet, lui appartenir en arabe, mais qui ne donne pas un résultat satisfaisant dans notre texte. Nous croyons préférable la signification, relevée plus haut, de *détruire*, *briser;* cette valeur, indiquée par le contexte, peut à la rigueur se concilier avec celle qu'adopte Osiander, si l'on admet pour la racine himyarite la même synonymie que pour la racine arabe. On peut rapprocher, au point de vue de la construction, ces derniers mots de כלאנשם וישצין (Osiander, *Taf.* xvi, lig. 11 et 12). هو est le pronom de la troisième personne masculin singulier, joint, comme suffixe, au verbe précédent et régi par lui.

Abordons maintenant le second mot de la première ligne que nous avons à dessein réservé pour la fin, à cause des difficultés toutes particulières qu'il présente. La principale réside dans la lecture de la première lettre, que nous avons rendue provisoirement par غ; les autres caractères se déchiffrent avec certitude : ללת لات. La lettre douteuse ⋔ est précisément le seul signe graphique de l'alphabet himyarite qui n'ait pas encore été expliqué d'une manière décisive. Il présente tout à fait l'aspect d'un ب ב (⊓) avec l'addition, à gauche, d'un petit appendice oblique analogue à celui du *lam* 1. Aussi Fresnel l'avait-il considéré comme une simple variante du *b*. Osiander n'est pas de cet avis. Il insiste avec justesse sur le fait suivant : ce caractère, assez rare

du reste, se retrouve, entre autres endroits (IV, 10; XVII, 12), dans un nom propre (XXXI, 2). Or ce même nom propre existe dans une des inscriptions étudiées par Fresnel et est lu par lui بغرن. Si ce caractère est réellement une simple variante, purement accidentelle, du *b*, il est bien extraordinaire que cette variante revienne précisément dans le même mot reproduit dans deux inscriptions différentes; n'est-il pas plus probable que ce signe n'est pas une variante du *b*, mais bien un caractère spécial correspondant à une articulation particulière? Mais quelle serait cette lettre? Si nous passons en revue l'alphabet arabe, nous ne trouverons plus guère qu'un caractère qui ne soit pas représenté dans l'alphabet himyarite : c'est le *ghaïn* غ. Osiander en conclut que la lettre en question est un غ. L'interprétation par غ a donné, en général, jusqu'ici d'assez bonnes lectures pour les mots où ce caractère figure, ce qui paraîtrait la confirmer (Os. III, 4; XVII, 12; XVIII, 6; XXXI, 2, 6). Nous croyons cependant que la question, malgré ces très-fortes probabilités, n'est pas encore entièrement résolue. On pourrait toujours maintenir ce signe comme une simple variante du *b*, d'autant plus que l'usage de variantes analogues, caractérisées par la présence d'un trait additionnel, n'est pas sans exemple[1] : ainsi nous avons

[1] Qui sait si ces variantes apparentes, qui ne diffèrent du type courant que par l'*addition* d'un trait, n'offrent pas à l'état rudimentaire, et comme phénomène sporadique, ce qui, dans l'alphabet éthiopien congénère, deviendra une loi constante : la voyelle brève

[illegible] à côté de 𐩮 pour ص. On pourrait même, à la rigueur, dire que ce signe disponible est l'équivalent du ظ *dha*, car le ظ non plus, si l'on rejette avec Osiander les identifications qui en ont été antérieurement proposées, n'a pas jusqu'ici de représentant distinct dans l'alphabet himyarite. Malheureusement le nouvel exemple que nous possédons maintenant de ce caractère ne paraît pas devoir donner la solution définitive de ce petit problème paléographique, auquel il apporte plutôt une obscurité de plus.

Toutefois, le champ des hypothèses est circonscrit et les identifications possibles se réduisent à trois : ب, غ, ظ, *b*, *gh* ou *dh*. Les autres lettres du mot étant certaines, nos calculs ne peuvent plus porter que sur les trois thèmes بللت, غللت ou ظللت. Quel que soit celui que l'on adopte, il est hors de doute que le ت est servile. Dès lors, les deux *lam* sont radicaux, et, combinés au caractère inconnu, ils forment avec lui une racine *sourde*, rentrant dans la classe des verbes hébreux dits *geminantia* ע, c'est-à-dire dont la troisième radicale est formée par la réduplication, graphique ou phonétique, de la seconde.

A quel type technique, à quelle catégorie grammaticale appartient ce mot? D'après une loi générale de l'orthographe sémitique, commune à l'arabe

s'unissant à sa consonne sous forme d'appendice? C'est ainsi qu'on voit pénétrer peu à peu dans l'écriture koufique, par cas isolés, les signes diacritiques qui, plus tard, constitueront l'alphabet *neskhi* régulier.

et à l'hébreu, lorsque dans les racines sourdes les deux dernières radicales semblables sont représentées graphiquement par la répétition immédiate du même caractère, c'est ou que la radicale médiale est mue par une voyelle, ou qu'elle est doublée (*techdîd* ou *daguech* fort) dans la prononciation, ce qui équivaut à dire que les deux caractères représentent *trois fois* la même articulation.

Nous devrions donc en conclure que dans notre mot le premier *lam* est surmonté, soit d'une *harekèt*, soit d'un *techdid*. Mais cette loi orthographique, absolue en arabe, souffrant quelques exceptions en hébreu, ne paraît pas fonctionner régulièrement en himyarite. Nous constatons, au contraire, par des exemples malheureusement peu nombreux, une tendance prononcée dans l'himyarite à écrire les doubles sons avec deux signes, au lieu de les contracter, dans les racines sourdes ou ע"ע et leurs dérivés. (Osiander, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXe vol. p. 211 : ר וללת Crutt, I, 3); ואדדל = Οὐάδδηλος; הדלל (X, 7); (cf. عنني עננן).

Les deux *lam* écrits de notre mot doivent donc équivaloir à un *lam* unique *techdidé*, et notre (غ)للت correspondre à une forme arabe (غ)لّت. On pourrait considérer ce mot comme un verbe sourd à la troisième personne féminin singulier du parfait, ayant pour sujet بت et étant rattaché à صور par un relatif sous-entendu (construction familière à l'arabe et à l'hébreu). On aurait alors quelque chose comme :

Bas-relief (*qu'a..... la maison*, etc.). Pour cela il faudrait admettre que بت est féminin en himyarite; il faudrait surtout que le mot صور, étant indéterminé, fût suivi du *mim* correspondant au *tanwîn* arabe : صورم = صورٌ [1]. L'absence de cette lettre nous induit à penser que صور est pour صورُ, et est en construction avec (غ)للت. Alors (غ)للت ne peut plus être qu'un substantif également à (غ)لّة et construit lui-même avec le mot qui le suit : *Bas-relief du..... de la maison*, etc.

Examinons maintenant au point de vue lexicographique nos trois thèmes possibles بللت, غللت et ظللت.

La racine بل a beaucoup de sens; parmi les dérivés, nous remarquerons بِلّة et بُلّة *bonum, donum*. Dans Ibn Doraïd بل est donné comme un *mot himyarite* لغة حميرية équivalent à مباح (Osiander, xxxvi, 8). En hébreu nous trouvons à בלל des sens similaires (בלול oint, en parlant des oblations). — Peut-être *offrande?*

La racine غل est également très-riche; par exemple, *entrer, faire entrer, lier, oindre de parfums;* ces significations sont confirmées par l'hébreu עלל [2]

[1] Nous devons cependant signaler un exemple où la relation du nom au verbe est précisément indiquée par la suppression du relatif et de la *mimation;* c'est (Osiander, xii, 5) במשאל ישאלן.

[2] On peut rapprocher, pour l'apparence extérieure, غللت du *Ketib* עללת, pour עלת (Daniel, v, 10).

(cf. עלה *quod altari imponitur, holocaustum;* mais ce mot se rattache à la racine עלה correspondant à علا). On pourrait encore tirer de cette racine les significations d'*offrande*, *onction* (un des actes habituels du culte des Sémites); peut-être *vœu*, si l'on compare אסר *ligare* et *votum*.

ظلل et צלל ont la signification commune d'*ombrager, protéger.* ظللت pourrait désigner la divinité tutélaire qui protége la maison de Mofaddat.

Quelle est la véritable forme et la réelle signification de ce mot? Je ne saurais le dire positivement; le temps et les moyens me manquent pour faire les recherches nécessaires. Je crois cependant qu'il désigne une cérémonie, un acte pieux dont le bas-relief nous donne la représentation figurée. Je me bornerai jusqu'à nouvel ordre à le rendre par le terme général de *sacrifice*.

La traduction d'ensemble produira donc : *Bas-relief du sacrifice* (?) *de la maison de Mofaddat. Que 'Athtar frappe celui qui le détraira*[1]!

[1] On pourrait encore donner à l'expression بين مفضت une signification différente, en s'appuyant sur un passage d'une autre inscription himyarite (Osiander, XXXI, 3) où on lit : ביתן שלחין. Osiander démontre que *Salḥin* est un nom géographique et que *Bet Salḥin* désigne une ville ou un château célèbre dans les annales du Yémen. *Bet Mofaddat* pourrait également vouloir dire le *château de Mofaddat* (peut-être même le *temple de Mofaddat*). *Mofaddat* serait alors un nom de lieu, et il deviendrait difficile de regarder le mot غللت comme un nom d'action; il vaudrait mieux lire dans ce cas : la *divinité bienfaisante, tutélaire de Bet Mofaddat*.....

IV

Il nous reste maintenant à étudier la valeur symbolique du monument. Il ne sera peut-être pas hors de propos de rappeler auparavant où et dans quelles conditions il a été trouvé. D'après le récit du Juif Aron Arocias, que je rapporte sans m'en porter garant, il existe, à une heure environ de la ville de Saba, un ancien temple en ruines, nommé par les habitants du pays *Kenîsèt-el-kouffar*, le temple des infidèles. La tradition veut que ce temple ait été détruit par 'Aly (?). A l'entrée l'on voit deux énormes colonnes renversées et à demi enterrées, qui sont couvertes d'inscriptions et de sculptures représentant principalement des animaux. Notre dalle était encastrée à une grande hauteur dans la paroi d'un des murs intérieurs, avec d'autres portant seulement des inscriptions, sans bas-reliefs. Il y en avait un plus grand nombre qui ont disparu; l'emplacement qu'elles occupaient était encore visible. J'ai tout de suite pensé aux *Pilastres* et au *Haram de Bilqis* ou *Balqis* d'Arnaud; mais ces dénominations étaient totalement inconnues à mon Juif, dont cependant la langue maternelle est l'arabe[1].

Il résulte clairement de ce qui précède que notre

[1] Il y a quelques années, on aurait découvert non loin de là une statue colossale de bronze, avec une couronne et une inscription sur le front; achetée par les Israélites de l'endroit, elle aurait été aussitôt dépecée et vendue au poids du métal.

bas-relief était consacré dans un temple appartenant évidemment au culte sabéen. C'est donc vraisemblablement un monument votif, ce qui est attesté par l'inscription même.

La divinité invoquée étant ʿAthtar, il devient dès lors infiniment probable que la figure assise, de grandeur surnaturelle, que nous avons décrite dans la première scène, est ʿAthtar en personne.

Ici surgit une question embarrassante : faut-il considérer ʿAthtar comme un dieu ou comme une déesse? Quelques savants ont voulu l'envisager comme un principe mâle, comme l'équivalent viril de l'ʿ*Astoreth* phénicienne. Cette opinion, qui a encore ses partisans, est repoussée par une autre école qui regarde ʿAthtar comme une déesse. L'origine, aujourd'hui reconnue, de cette divinité qui se rattache directement à l'*Istar* ou *Astar* assyrienne, et n'est autre chose que la planète Vénus, la زهرة des Arabes, semblerait donner raison à ces derniers[1]. Cependant les inscriptions himyarites n'ont pas jusqu'à présent permis de résoudre cette question. Notre monument nous fournira-t-il les moyens de la trancher? L'aspect même de la figure, autant qu'on en peut juger, semble militer pour ceux qui veulent voir une déesse dans ʿAthtar; le texte au contraire

[1] On a ingénieusement pensé que le nom de l'ʿ*Astoreth* phénicienne était simplement le pluriel d'*Istar* ou *Astar* : cette supposition prend une nouvelle force si l'on admet que עשתר est écrit *defective* pour עשתרית, et que la prononciation régulière ʿ*Astaroth* est devenue par interversion ʿ*Astoreth*. La forme himyarite ʿ*Athtar* est un argument de plus en faveur de cette théorie.

paraîtrait fournir des armes à leurs adversaires. En effet, le verbe يقمعن, qui a pour sujet ʿAthtar, est la forme *masculine* de l'aoriste : on est tout naturellement porté à en induire que ʿAthtar est un nom masculin et, par conséquent, une divinité mâle. Cependant on peut encore objecter que la règle d'accord entre le verbe et le sujet n'est pas absolue dans les langues sémitiques, surtout quand la phrase est inversive et que le verbe précède son sujet. Nous possédons trop peu de textes himyarites pour trouver des cas de construction rentrant dans cette catégorie; nous n'avons même qu'un exemple ou deux de l'aoriste à la forme féminine (Osiander, v, 4 תנעמן, et, peut-être, תנם, *id.* XX[e] vol. p. 222). Mais, en nous reportant aux idiomes congénères, nous y relèverons des phénomènes qui peuvent nous éclairer. Ainsi en hébreu, quand le verbe précède son sujet, comme dans notre texte, le verbe est, très-souvent, *au singulier masculin*, quand même *son sujet est féminin ou pluriel* (Gesenius, *hebr. Gr.* p. 274. — Ewald, *Ausf. Lehrb. d. hebr. Spr.* p. 280). Cette apparente anomalie s'explique fort bien; celui qui parle n'ayant pas une perception nette des propriétés grammaticales du sujet, non encore exprimé, laisse le verbe dans sa forme la plus simple et la plus indéterminée. De même en arabe; seulement là ce phénomène est soumis à des règles restrictives fixes (De Sacy, *Gr. ar.* II, 185); si le sujet est un *féminin de convention*, latitude absolue; si c'est un *féminin réel* (حقيقى) et que le verbe le précède immédiatement, sans inter-

position d'un autre mot, l'accord est exigible. Il nous suffit de constater expérimentalement l'existence du principe en question; quant à l'application, elle peut être subordonnée en himyarite à des conditions spéciales : qui sait par exemple si la latitude ne s'étend pas aussi aux féminins réels, mais n'ayant pas les signes extérieurs (معنوى) du féminin? Ainsi ʿAthtar, étant un féminin réel de cette classe, pourrait ne pas exiger l'accord du verbe. Dans cette hypothèse l'identification de ʿAthtar comme divinité féminine demeurerait intacte, malgré les apparences contraires, et serait même confirmée dans une certaine mesure par le côté figuratif du monument.

Comme ʿAthtar est la seule divinité mentionnée dans notre texte, il est assez légitime d'en conclure que le temple où notre monument a été découvert était spécialement consacré à cette déesse, à moins que ce ne fût une sorte de panthéon, où les principales divinités sabéennes étaient, en commun, l'objet d'un culte cependant personnel.

Si, d'autre part, le *Haram de Bilqis* ne fait qu'un avec la *Kenisèt el-kouffar*, cette conclusion doit lui être appliquée. Malheureusement je n'ai pas ici les livres indispensables pour rechercher si ces deux endroits sont bien identiques, et pour contrôler par des documents écrits les données bien vagues de la tradition orale.

Je lis seulement dans Masʿoudy [1] un passage qui

[1] L. c. والبيت الخامس بيت غمدان الذى بمدينة صنعا.

mérite d'être cité parce qu'il y est formellement question d'un temple de notre déesse ʿAthtar :

« Le cinquième temple était le *Ghoumdân*, à Sanaa, dans le Yémen, bâti par Dahhak, qui le *consacra à Vénus* (على اسم الزهرة); il fut détruit par Othman, fils d'Affan. Aujourd'hui en 332 de l'hégire, ce n'est plus qu'un monceau de ruines qui forment un tertre considérable. »

Un temple placé sous l'invocation de la Vénus planétaire est indubitablement un temple de ʿAchtar; ce temple, situé comme le nôtre dans le Yémen, pourrait bien dès lors ne faire qu'un avec lui; la destruction en est attribuée à Othman, au lieu de ʿAly, ce qui est une légère variante de la tradition orale. Ces concordances sont séduisantes, mais le passage de Masʿoudy contient une grosse difficulté. *Le cinquième temple était le temple de Ghoumdân, à Sanaa*[1], dit-il littéralement. Or, de Sanaa à Saba, il y a au moins cinq ou six jours de marche. De plus, *Ghoumdan* est le nom d'un château himyarite dont il est fréquemment fait mention dans les historiens arabes (cf. Fleischer, *Aboulfeda*, pages 119, 120 et notes. — De Sacy, *Chrest.* III, 192). Le temple dont parle Masʿoudy était donc probablement à Ghoumdân, qu'il place à Sanaa (lisez : *près de Sanaa*), ce qui ne s'accorde plus du tout avec notre temple de Saba.

Voici comment ces contradictions pourraient

[1] *Les Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard, t. IV, p. 49.

être conciliées ; je ne donne, bien entendu, cette explication que sous toutes réserves. Mas'oudy, ou ceux à qui il emprunte ses renseignements, aurait, par suite d'une de ces méprises si fréquentes chez les annalistes arabes, confondu en un seul deux temples distincts : le premier consacré à Vénus-'Athtar et situé à Saba, le second consacré à une autre divinité et situé à ce qu'on est convenu d'appeler *Ghoumdân*. Quant à *Ghoumdân*, je suis maintenant presque convaincu, malgré le témoignage formel du *Qamous*, du *Heft Kolzoum* (*ap.* Fleischer, *l. c.*) et peut-être d'autres lexiques, que c'est une lecture fautive, très-anciennement admise, pour *'Amrân;* un arabisant comprendra immédiatement comment cette lecture a pu prendre naissance, s'il compare l'aspect graphique des deux groupes غمدان et عمران ; la lettre initiale de l'un ne diffère de celle de l'autre que par un point diacritique, le ر et le د , surtout liés, s'échangent constamment sous le *qalam* des copistes[1]. Or 'Amrân existe encore sous ce nom, près de Sanaa ; c'est de ses ruines que proviennent les plus belles et les plus importantes inscriptions himyarites connues jusqu'ici (Osiander, de 1 à 27) ; la plupart de ces inscriptions nous donnent le nom de عمرن qualifié de grande ville (هجر), et sont consacrées en majeure partie à Almaqah ou

[1] Cette substitution de lettres n'influe en rien sur la quantité des deux mots, qui ont la même valeur prosodique ; de sorte que l'altération a pu avoir lieu, même dans les vers, sans que le mètre s'y opposât.

Ilmaqah. Le dieu Almaqah devait donc avoir un temple à ʿAmrân comme ʿAthtar en avait un près de Saba; ce sont ces deux sanctuaires célèbres du culte sabéen, probablement les deux principaux du Yémen, qui auront été confondus en un seul dans le passage de Masʿoudy, de manière à devenir *un temple consacré à Vénus-ʿAthtar et appelé le temple de Ghoumdân* (*ʿAmrân*)[1]. Cela donnerait également la clef du silence autrement inexplicable gardé par les historiens arabes sur un centre religieux et politique aussi important que devait l'être ʿAmrân[2].

Revenons à l'interprétation de notre bas-relief. Les deux personnages de taille plus petite qui figurent dans la première scène, offrent apparemment un sacrifice à la déesse; ils tiennent à la main des objets ou vases sacrés destinés à l'accomplisse-

[1] Une double objection peut être faite à cette identification; d'abord Masʿoudy et le *Qamous* placent le château de Ghoumdân *dans Sanaa même;* ensuite la construction du temple est attribuée par Masʿoudy à Dahhak, et celle du château à un roi *Yechrah*, يشرح, par le *Qamous*. On peut se servir de cette objection comme d'un moyen de défense, en admettant qu'il y a eu sur la situation et l'origine de cette localité la même confusion que sur le nom même qu'elle porte, et que c'est précisément sa disparition matérielle et l'oubli de la place qu'elle occupait qui a favorisé l'oblitération ou du moins la transformation du nom sous lequel elle était anciennement connue.

[2] ʿAmrân ne se retrouve chez les historiens arabes que comme nom de tribu. Je recueille dans le *Qamous* turc une forme *Ghamrân* qui est peut-être une altération intermédiaire permettant de rattacher *ʿAmrân* à *Ghoumdân* :

الغَمْرَان ... بنو اسد بلادنده بر موضعدر

« *Ghamrân*, localité du territoire des Beni Esed (?). »

ment des rites traditionnels. Le choix des ceps de vigne dans l'ornementation n'est peut-être pas indifférent; le double symbole que porte ʿAthtar. et l'animal représenté dans le champ, doivent être autant d'attributs significatifs; on pourrait y voir des sortes d'emblèmes ou armoiries. Nous avons certainement là une de ces idoles mentionnées dans les inscriptions himyarites mêmes, sous les noms de وثن ou صنم (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIXe vol. p. 275).

Les deux personnages appartiennent probablement à cette *maison de Mofaddat* ou comme parents, ou comme prêtres ou comme chefs principaux, selon qu'on voudra entendre par *maison de Mofaddat* la *famille*, le *temple* ou le *château* de Mofaddat. Il serait peut-être préférable de voir dans cette expression un nom de famille, car sans cela, nous aurions un monument votif anonyme, chose tout à fait opposée aux habitudes sabéennes constatées par de nombreux textes. La légère différence que l'on remarque dans le costume de ces deux personnages permettrait de supposer que l'un est un homme et l'autre une femme.

Leur attitude est celle de suppliants. Quel peut être l'objet de leur prière? Contrairement à l'usage, l'inscription est muette sur ce point. Voyons si la seconde scène nous donnera à ce sujet quelque indication.

Un détail qui frappe tout d'abord dans cette seconde scène, c'est la présence déjà signalée de ce

petit cheval sellé. On se rappelle involontairement, en le voyant, l'usage constant qu'avaient les Grecs d'indiquer symboliquement, par l'introduction d'une tête de cheval, quelquefois même d'un cheval tout entier, dans certains de leurs bas-reliefs, un danger de mort menaçant un des personnages qui y figure. C'était une manière sobre et profondément grecque, dans son euphémisme artistique, de faire comprendre que la personne menacée était sur le point de partir pour le grand voyage. Je me souviens d'avoir vu, dans un ouvrage de Philippe Le Bas, la reproduction d'un monument de ce genre, que je ne saurais exactement désigner, et qui me paraît avoir de grandes affinités, sinon matérielles, du moins symboliques, avec celui qui nous occupe. C'est un sacrifice offert à Esculape pour la guérison d'un enfant (?) gravement malade; l'imminence du danger de mort est indiquée par la présence de la tête de cheval.

Je crois dès lors que l'on peut admettre sans trop de témérité que le cheval joue ici le même rôle; cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable si l'on tient compte de l'influence grecque irrécusable qui perce sous la grossièreté du travail et qui trahit peut-être même le ciseau maladroit de quelqu'un de ces mauvais praticiens grecs d'aventure qui couraient le monde. L'existence d'un symbole purement grec, mais d'une compréhension d'ailleurs très-simple et traduisant une idée toute humaine dans sa convention, s'expliquerait ainsi facilement.

Le personnage couché serait un membre de la maison de Mofaddat (si l'on veut y voir un nom de famille), peut-être même le chef de la famille, dangereusement malade et alité. Au chevet du lit se tiendrait soit un de ses parents, soit un médecin, lui donnant ses soins, tandis qu'au-dessus deux autres membres de la famille ou deux prêtres du temple imploreraient pour sa guérison l'intervention de la toute-puissante ʿAthtar [1].

Telle est l'explication que nous proposons provisoirement [2]. Nous ne doutons pas qu'un examen

[1] Le *Qamous* nous offre au mot بلل une définition qui s'adapterait avec une remarquable précision à cette hypothèse, si l'on devait décidément lire le second mot de l'inscription بللت et non غللت. Voici le passage (texte turc) :

بلل خستەلكدن وزبونلقدن كمال عافيت بولمق معناسنەدر

« بلل veut dire recouvrer complétement la santé après une maladie, une anémie. »

Dans ce cas, notre monument aurait été dédié à la divinité, non pas pour implorer la guérison du malade, mais pour la remercier de l'avoir accordée, ce qui est d'ailleurs plus probable; nous aurions donc là un véritable *ex-voto*. Si la chose était démontrée, la traduction de la première ligne devrait être nécessairement modifiée, car il serait difficile de faire rapporter directement بللت a بت مفدت et de lire : *Bas-relief de la guérison de la maison de Mofaddat*. Il vaudrait mieux considérer صور بللت comme une sorte d'expression composée, quelque chose comme : *image de guérison*, c'est-à-dire image votive, bas-relief votif, *ex-voto*; la traduction donnerait : *Ex-voto de la maison de Mofaddat*.

[2] Il y aurait encore une interprétation possible de ce monument, interprétation tout autre que la précédente. Nous ne saurions la développer en détail pour le moment; nous nous contenterons de l'indiquer en quelques mots. La scène inférieure nous montrerait la mort du chef de la famille de Mofaddat ou du seigneur de Bet-Mo-

plus approfondi, appuyé d'autorités sérieuses que nous n'avons pas ici à notre disposition, ne parvienne à élucider les quelques points obscurs que nous avons rencontrés. En tout cas, les nouveaux faits paléographiques, grammaticaux et mythologiques que ce texte offre à la science, l'importance de la partie figurative à laquelle il sert d'épigraphe, les questions d'histoire et de géographie qu'il soulève subsidiairement, s'accordent à en faire assurément un des monuments les plus intéressants et les plus instructifs de la langue himyarite et de la symbolique sabéenne; c'est à ce double titre que nous croyons devoir le signaler à l'attention des savants, en réclamant leur indulgence pour l'interprétation que nous avons tenté d'en donner.

NOTE.

MM. Gildemeister et Blau, étudiant le même monument sur un estampage envoyé en Allemagne par le docteur Meyer, chancelier du consulat de la confédération de l'Allemagne

faddat; la scène supérieure, son apothéose et son adoration par ses descendants, suivant la coutume des Sabéens (et de beaucoup d'autres peuples), qui professaient pour les ancêtres un véritable culte. La figure couchée, d'en bas, et la figure assise, d'en haut, appartiendraient à un seul et même personnage; les proportions surhumaines de la figure assise seraient le signe de la transfiguration divine subie par le mort déifié. L'identité des deux figures serait attestée par la répétition de l'emblème décrit plus haut (triangles inscrits dans un carré). 'Athtar ne serait plus invoquée dans la deuxième partie de l'inscription que comme divinité supérieure chargée de protéger contre de sacriléges profanations le pieux hommage rendu, sous sa haute protection, aux mânes du nouveau *divus*.

du Nord à Jérusalem, ont proposé de l'inscription une traduction différente. M. Meyer a bien voulu me communiquer les lettres particulières qu'il a reçues de ces deux savants relativement à l'interprétation de ce monument. Ils sont tous deux d'accord pour considérer le second mot de l'inscription, غالت, comme un nom propre de femme; le troisième, بت = بنت, comme le mot *fille*, et le dernier de la ligne, مفدت, comme un autre nom propre. Cette interprétation est en elle-même très-plausible : elle repose en entier sur la lecture du mot بت, qui peut être, en effet, aussi bien pour بيت que pour بنت; mais elle est assez difficile à concilier avec un fait qui nous est fourni par les inscriptions himyarites étudiées par Osiander, et c'est justement cette incompatibilité qui me l'avait fait écarter *a priori*, sans même la discuter. Le n° 15 (pl. XIV) d'Osiander contient le mot *fille*, sous la forme indiscutable בנת, et non pas בת = בנר ענגן, *fille d'Ananan* (l. 2). La langue himyarite possède donc positivement la forme arabe بنت avec la nasale, et non la forme contractée de l'hébreu et du chaldéen בת. On pourrait cependant, à la rigueur, admettre la coexistence de בת et de בנת (et le phénicien שת et שנת).

Ceci posé, je suis le premier à reconnaître que cette nouvelle lecture, si elle pouvait être justifiée, serait très-satisfaisante; elle s'adapterait fort bien à l'interprétation du monument figuré, telle que je la propose à la fin de ma dissertation : le personnage étendu sur le lit funéraire dans la scène inférieure et transfiguré dans la scène supérieure serait la défunte *Ghalla* ou *Ghalila* (?) *fille de Mofaddat*, et les personnages debout seraient des membres de sa famille, venant lui offrir un sacrifice.

La formule de la légende serait, dans ce cas, tout à fait à rapprocher des inscriptions du tombeau de Palmyre : צלם..... בר....., portrait *d'un tel*, *fils d'un tel* (De Vogüé, Syrie centrale, *Inscript. sémit.* Palmyre, n° 37). Nous aurions seulement à constater en himyarite l'absence de ce curieux phénomène grammatical signalé par M. de Vogüé, dans les inscrip-

tions palmyréniennes : le mot עלמת, mis au féminin, quand il s'agit d'une statue de femme (*op. cit.* nos 13 et 29); nous avons, en effet, صور et non صورة. Je profiterai de cette occasion pour noter le rapport frappant qui existe entre notre monument et les petites tessères funéraires trouvées à Palmyre, et représentant le mort accoudé sur un lit et divers emblèmes religieux (de Vogüé, *op. cit.* Palmyre, nos 125, 126a, 127, 128, 129, 148).

J'ai déjà fait remarquer la répétition du même symbole (deux triangles inscrits dans un carré) sur la poitrine du personnage couché et la jambe gauche du personnage assis; l'autre symbole, dessiné sur la jambe droite de ce dernier personnage, une sorte de tour, rappelle également, par sa forme générale, l'espèce de ה que la figure couchée présente à la naissance des cuisses. — C. C. G.

Jérusalem, 30 avril 1870.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 JANVIER 1870.

La séance est ouverte à 8 heures sous la présidence de M. Mohl.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Fagnan, docteur en droit, rue Mazarine, n° 50, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

MM. Paul MELON, élève de l'École des hautes études, rue des Écoles, n° 51, présenté par MM. Guyard et Barbier de Meynard;
Albert HARKAVY, place Royale, n° 15, présenté par MM. de Khanikof et Garrez.

M. Barbier de Meynard, en présentant au Conseil le Dictionnaire turk-oriental que M. Pavet de Courteille vient de publier, signale l'importance de cet ouvrage pour l'étude des dialectes tartares. L'auteur a compulsé non-seulement les vocabulaires indigènes, mais aussi tous les documents djagatéens que nous possédons; les nombreuses citations sur lesquelles il appuie ses définitions rehaussent la valeur de ce livre.

M. T. de Ravisi écrit au Conseil pour le remercier de sa nomination de membre de la Société.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Burgen, secrétaire de la Société asiatique de Bombay, annonçant l'envoi de plusieurs cahiers du Journal publié par cette Société, qui manquaient à notre collection. Les numéros du Journal asiatique réclamés par la Société de Bombay ont été adressés récemment à M. Burgen.

M. Mohl donne lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique, annonçant qu'une souscription de deux mille francs est, comme pour les années précédentes, accordée à la Société. Des remercîments sont adressés à M. le Ministre.

M. Eugène Simon communique au Conseil de curieux détails sur l'organisation de la commune et de l'administration municipale en Chine. Le savant voyageur donne plusieurs renseignements intéressants sur l'état politique et moral de ce pays.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Journal des Savants*, décembre 1869, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, novembre 1869, in-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, novembre 1869, in-8°.

Par la Société. *Journal of the American oriental Society*, vol. IX, n° 1. New-Haven, 1869, in-8°.

Par l'Académie. *Les Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, texte arabe, publié par M. Quatremère. Paris, 1858, in-4°, t. I[er], 422 pages; t. II, 408 pages; t. III, 434 pages.

— *Les Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. de Slane, membre de l'Institut, 1[re] partie, Paris, 1863, introduction, CXVI pages, traduction, 486 pages; 2[e] partie, Paris, 1865, 493 pages; 3[e] partie, Paris, 1868, 573 pages, in-4°. (Tirage à part des *Notices et Extraits.*)

Par l'auteur. *Dictionnaire turk-oriental*, destiné principalement à faciliter la lecture des ouvrages de Bâber, d'Aboul-Gâzi et de Mir-Ali-Chir-Nevâï, par M. Pavet de Courteille. Paris, 1870, gr. in-8°, 562 pages.

Par l'auteur. *Intorno all' opera d'Albiruni sull' India*, nota di B. Boncompagni. (Extrait du *Bullettino di Bibliografia e di Storia delle Scienze matematiche e fisiche*, tomo II, aprile 1869), in-4°. Rome.

Par M. Trübner. *A Catalogue of Arabic, Persian and Turkish Books printed in the East, constantly for sale*, by Trübner and Co. 8 and 60, Paternoster Row. London, 1869, petit in-4°, 68 pages.

Par la Société géographique de Bombay. *Transactions of the Bombay Geographical Society*, vol. VII, VIII, XI, XII, XVII et XVIII.

Par les rédacteurs. *Nature*, a weekly illustrated Journal of Science, numbb. 7, 8, 9 and 10[th]. London, 1870.

Par les rédacteurs. Deux numéros du *Journal de Beyrouth*.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 FÉVRIER 1870.

La séance est ouverte par M. Pauthier, en l'absence de M. Mohl, indisposé.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, et la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société, M. Tardieu (Félix), à Constantine, présenté par MM. Richebé et Barbier de Meynard.

Le secrétaire-adjoint communique un extrait d'une dépêche du résident anglais à Aden, relative à la mission de M. Halévy dans le Yémen. Il résulte de cette dépêche que le savant voyageur, sur la représentation de l'agent de S. M. britannique, a renoncé à son premier projet de se rendre à Sanaa par Lahidj, cet itinéraire offrant des dangers sérieux, et qu'il s'est mis en route par Hodeïda, à la date du 4 janvier.

Il est donné lecture de quelques passages d'un mémoire sur un bas-relief himyarite récemment découvert près de Saba, et apporté à Jérusalem. L'auteur de ce mémoire, M. Clermont-Ganneau, s'appuie, dans son interprétation de l'inscription qui accompagne le bas-relief, sur les données des dictionnaires hébreux et arabes, ainsi que sur un curieux passage des *Prairies d'or*. Le travail entier et le bas-relief paraîtront dans le prochain cahier du *Journal asiatique*.

M. Harkavy présente deux remarques sur le mot *sheshak*, qui se lit dans *Jérémie*, xxv, 26, et sur le nom du fleuve *Ulaï*, près de Suse.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les rédacteurs. — *Journal des Savants*, janvier 1870, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, numéros d'octobre et de décembre 1869, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIII Band, IV Heft. Leipzig, 1869, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. I, n° III. Calcutta, 1869, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° VIII, August; n° IX, September. Calcutta, 1869, in-8°.

Par les rédacteurs. Un numéro du *Journal de Beyrouth*.

Par les rédacteurs *Nature*, a weekly illustrated Journal of science, n°s 12, 13, 14. Londres, 1870, in-4°.

Grafitchéskaya sistéma kitaïskikh ieroglifof, etc. Système graphique des hiéroglyphes chinois. Premier essai d'un Dictionnaire chinois-russe, composé à l'usage des étudiants, par M. Vassilief, professeur de chinois à l'Université de Saint-Pétersbourg. Saint-Pétersbourg, 1867, 1 vol. grand in-4° de 456 pages, autographié.

Le Dictionnaire chinois-russe de M. le professeur Vassilief, ou «Système graphique des hiéroglyphes chinois,» comme il le nomme, a été conçu et rédigé sur un plan qui lui est propre. Comme nous ne connaissons pas la langue russe, M. N. de Khanikof a bien voulu traduire en français pour nous la partie de l'Introduction de M. Vassilief dans laquelle il a exposé son système de classement des caractères chinois expliqués dans son Dictionnaire. Avant de l'exposer, il peut être utile de rappeler en quelques mots les divers classements adoptés par les Chinois dans la composition de leurs dictionnaires, et ensuite par les Européens qui, avant M. Vassilief, ont composé des dictionnaires chinois-européens.

Le plus ancien recueil de mots chinois, le *Eùlh-yà*, les présente classés par matières analogiques; c'est le plus ancien système, suivi aussi dans l'Inde et ailleurs. Hiû-chin, qui vivait au Ier siècle de notre ère, réunit, dans son *Choŭe-wên*, 9,353 caractères chinois, qu'il classa sous 540 radi-

caux. Il fut suivi, dans ce genre de classement, par l'auteur du *Yùh-piên*, Kou Yo-wang, qui publia, en 523 de notre ère son Dictionnaire considérablement augmenté, et qui adopta 542 radicaux. Ce Dictionnaire a été souvent réimprimé au Japon. Sze-ma Kouang en publia un autre, sous la dynastie des Soung (dans la première moitié du XIe siècle de notre ère), et il en rangea les caractères sous 544 radicaux. L'auteur du *Loŭh-choŭ-pèn-í* « Sens primitif des six classes de caractères, » Tchao Hoeï-kien, qui vivait sous les Mîng (1378), réduisit les radicaux à 360. Enfin l'auteur du *Tseú-'weï*, Meï Tan-seng, adopta le premier, en 1616, le classement suivi depuis par l'auteur du *Tchîng-tséu-thoûng*, Tchâng Tchîng-sêng, par ceux du *Khâng-hî-tséu-tièn*, du *Yí wên pí làn*, etc. C'est le classement par radicaux des caractères chinois qui paraît devoir être définitif.

Mais les Chinois ont aussi éprouvé le besoin d'un autre classement par *finales toniques*, qui se rapproche beaucoup de nos Dictionnaires de rimes. Les premiers Dictionnaires de ce genre furent composés au VIe et au VIIe siècle de notre ère, à l'époque où les lettrés chinois, par suite de l'introduction en Chine de la doctrine et des livres bouddhiques rédigés en sanskrit, portèrent une grande attention sur la prononciation des nombreux caractères de leur écriture. C'est alors que parurent les Dictionnaires toniques *Tsïe-yùn*, *Thâng-yùn*, *Kouàng-yùn*, *Tsïh-yùn*, cités continuellement dans le *Khâng-hî tséu tièn*, pour indiquer la prononciation des caractères expliqués. Une quantité d'autres Dictionnaires du même genre parurent depuis. Nous en possédons plusieurs, entre autres le *Où t'chê yún soûï*, rédigé par Ling I-tchoung dans les années *houng-wou* (1384-1397); le *Kiáï chîng p'ìn tséu tsiên*, rédigé par Yu Hien-hî, revu, complété et publié par son fils en 1677; le *Où tchê yún foù*, composé par Tchin Sin-mou, sous le règne de Khâng-hî, et que Morrison dit avoir pris pour base de son Dictionnaire tonique (*arranged alphabetically*). Le grand Dictionnaire des expressions composées, le *Péï wên yún foù*, publié par ordre de

l'empereur Khâng-hi, en 130 volumes, est classé également selon l'ordre des *finales toniques* adopté dans le *Où-tché yún soûï;* comme l'autre grand Dictionnaire encyclopédique, publié par ordre du même empereur, le *P'ing tséu loûï piên,* également en 130 volumes, est classé par ordre de matières : le *Ciel*, les *Astres*, les *Météores*, la *Terre*, etc.

Les Dictionnaires chinois composés par des Européens l'ont été selon plusieurs systèmes. Celui du P. Basile de Glémona a été rédigé par lui selon l'ordre des *finales toniques,* rangées aussi selon un ordre un peu arbitraire d'*initiales alphabétiques*, d'après la prononciation des caractères chinois. Deguignes, qui l'a publié sous son nom, en a rangé les caractères selon l'ordre des 214 radicaux. Morrison a publié ses deux Dictionnaires chinois-anglais : l'un selon l'ordre des 214 radicaux, et l'autre « Alphabético-tonique. » Le P. Gonçalves a été le premier à vouloir innover. Il exposa son système dans son *Arte China, constante de Alphabeto e Grammatica,* Macao, 1829, et il l'appliqua ensuite dans son *Diccionario China-Portuguez.* Macao, 1833. Il dit, dans le premier de ces ouvrages (qui dénotent tous deux une grande connaissance de la langue chinoise), qu'il offre au public quatre idées originales (*quatro ideas originaes*), à savoir : « 1° réduire les caractères chinois à leurs éléments; 2° éliminer les radicaux ou chefs de classes inutiles; 3° classer les caractères du même nombre de traits dans un ordre alphabétique; 4° donner des règles pour reconnaître, à la première vue d'un caractère chinois, sous quel radical il est placé dans le Dictionnaire. » Ces radicaux, ou *generos*, comme les nomme l'auteur, sont réduits à 127, classés sous 9 traits caractéristiques. L'abbé Callery, missionnaire, adopta le même classement dans son *Systema phoneticum scripturæ Sinicæ.* Macao, 1841.

M. Vassilief a voulu simplifier le classement des caractères chinois réunis dans un Dictionnaire, d'une façon beaucoup plus radicale. « En considérant, dit-il dans son *Introduction* (p. VII), les hiéroglyphes chinois comme signes d'écriture, nous voyons qu'ils sont, ou simples, ou composés. Ces der-

niers renferment la plupart du temps les signes simples qui, pris à part dans leur forme primitive ou légèrement variée, ont une signification distincte. En conséquence, il est évident que les hiéroglyphes composés doivent être composés d'après les hiéroglyphes simples.

« Les hiéroglyphes simples consistent en un ou plusieurs traits qui peuvent se combiner de différentes manières. En examinant ces combinaisons, nous sommes forcé d'admettre qu'il y a eu une époque où les Chinois eux-mêmes (probablement au temps de Li-sse), en groupant leurs hiéroglyphes, disposèrent ces combinaisons d'après un certain système que nous nous sommes efforcé de découvrir et d'appliquer. »

M. Vassilief développe ensuite son système en donnant de nombreux exemples de ces combinaisons que nous ne pouvons reproduire ici. Il le résume ainsi en disant : « Ainsi, d'après mon opinion, tous les signes de l'écriture chinoise peuvent être classés d'après 19 signes (p. IX). »

Il termine son *Introduction* par les observations suivantes :

« Quelque grande que soit notre conviction de la facilité de notre méthode, nous ne pouvons pas ne pas exprimer notre regret d'avoir dû publier ce Dictionnaire dans une forme si imparfaite quant à ses définitions et à la quantité des phrases (chinoises citées). Nous avons consacré nos soins les plus assidus à perfectionner le classement des hiéroglyphes. Nous avons constamment eu en vue qu'une méthode bien établie peut rester sans variations; et voilà pourquoi nous avons considéré chaque part dans cette direction comme très-importante. De plus, nous n'avions jamais espéré publier notre travail, le manque de types chinois semblait nous opposer des obstacles insurmontables. Nous n'avons même pas cru qu'avec l'importance que les Chinois attachent à la perfection de leur écriture, il serait possible à un Européen de se décider à publier un ouvrage sur la langue chinoise avec des caractères tracés de sa main; et, quand nous nous sommes décidé à publier notre travail, notre première intention fut de

confier le tracé des caractères chinois aux Japonais établis à Saint-Pétersbourg. Mais l'exécution de ce projet n'était pas sans embarras; et, comme l'urgence d'un Dictionnaire chinois-russe était très-pressante, nous nous sommes décidé à tracer les caractères chinois nous-même, laissant au temps le perfectionnement de tout ce qui n'est pas parfait dans notre travail. Je n'ai pas d'inquiétude sur l'avenir de ma méthode; j'espère qu'elle sera perfectionnée et propagée par mes élèves eux-mêmes, surtout par MM. Kortnef et Popof, auxquels je suis très-heureux d'exprimer ici toute ma gratitude pour leur concours zélé et intelligent donné à l'autographie du présent volume.»

La méthode de classement de M. le professeur Vassilief, pour ranger les caractères chinois dans un Dictionnaire à l'usage des Européens, qui sont habitués à se servir de Dictionnaires alphabétiques (méthode réduite par lui à sa plus simple expression), peut avoir des avantages incontestables, surtout pour les étudiants qui ne voudront pas faire usage des Dictionnaires indigènes, et même des autres Dictionnaires chinois-européens, dans lesquels les auteurs ont suivi un autre classement. L'esprit se rebute quand il est obligé de faire, pour chacun de ces Dictionnaires nouveaux, une nouvelle étude, souvent longue et pénible, pour pouvoir trouver le caractère chinois dont il cherche l'explication. Chacun des classements des caractères chinois dans un Dictionnaire a ses avantages et ses inconvénients. L'important serait d'adopter le système qui offre le plus d'avantages et le moins d'inconvénients, et de s'en tenir à ce système. Celui des 214 radicaux, adopté dans le Dictionnaire impérial de Khâng-hi, nous a toujours paru le plus rationnel, et c'est celui que nous avions préféré dans la rédaction de notre *Dictionnaire étymologique chinois-annamite-latin-français*, basé sur celui de Khâng-hî, et dont la première livraison (la seule probablement qui sera publiée) a paru en 1867. Le classement par ordre tonique a aussi ses avantages, en ce qu'il offre, pour ainsi dire, sous une forme synoptique les caractères chinois

qui ont la même prononciation, quoique avec des sens différents, qui ne varient souvent que par l'*accent tonique*, tandis que le classement par *radicaux* présente les caractères chinois (sauf d'assez nombreuses exceptions nécessitées par la nature même du classement) dans les rapports qu'ils ont entre eux par suite du *signe générique* qui domine leur composition. Les classements adoptés par les sinologues européens, dans le but de *simplifier* la recherche des caractères chinois en prenant pour base de leur méthode de prétendus *signes élémentaires*, dénature complétement le véritable système de formation de l'écriture chinoise, que nous avons exposé en détail, d'après les auteurs chinois, dans nos *Sinico-Ægyptiaca*, ou *Essai sur l'origine et la formation similaire des écritures figuratives chinoise et égyptienne*, Paris, 1842, et, depuis, dans notre premier *Mémoire sur l'antiquité de l'histoire et de la civilisation chinoises*, publié dans ce *Journal* (numéro de septembre-octobre 1867, p. 264 et suiv. et 68-76 du tirage à part à 50 exemplaires), où nous avons donné l'opinion fort curieuse de l'historien Pan-Kou sur l'origine et la formation de l'écriture chinoise et des caractères qui la composent. L'opinion de M. Vassilief, que les Chinois, du temps de Li-sse (premier ministre de Thsîn-chi Hoâng-ti, l'incendiaire des livres, 213 ans avant notre ère), remanièrent leur écriture, « en groupant leurs hiéroglyphes et en les disposant selon certaines combinaisons, d'après un système que M. Vassilief s'est efforcé de découvrir et d'appliquer, » ne peut pas être admise, parce qu'elle est contraire aux faits et à l'histoire; car Pan-Kou dit positivement que « le genre d'écriture inventé par Li-ssé, premier ministre des Thsîn, est la reproduction des sept règles ou paradigmes de Thsang-kiĕh (cité par Confucius dans son *Appendice* au *Yih King*, le *Hi thsêu*, sur le diagramme *kouaï*). » Cette écriture, nommée *Li-ssé*, du nom de son promoteur (son inventeur fut Tchîng-mŏh, contemporain), et aussi des *Bureaux* (parce que, à cause de sa simplification en traits grêles des traits primitifs figuratifs, l'empereur Thsîn-chi Hoâng-ti ordonna

qu'elle fût employée dans les Bureaux), n'est qu'une simple réduction de l'écriture appelée *koù wên*, « écriture de la haute antiquité, » comme on peut s'en convaincre en examinant les « Recueils d'inscriptions en écriture *lì* ou « des Bureaux, » intitulés : *Lì choû* et *Lì souh*, inscriptions gravées sur pierre et sur métal, sous la dynastie des *Hán*, ainsi que le Dictionnaire de tous les caractères chinois contenus dans ces mêmes inscriptions, et intitulé *Lì chĭh*.

Les 19 traits sous lesquels M. Vassilief a classé tous les caractères chinois expliqués dans son Dictionnaire chinois-russe n'ont aucune signification par eux-mêmes; ce sont de simples *traits* qui concourent à la composition des caractères chinois, dans leurs formes actuelles, comme un *jambage* d'une de nos lettres alphabétiques concourt à la composition de cette lettre; encore ces traits sont-ils loin d'avoir toujours une place déterminée. Il est vrai que, lorsque l'on est parvenu à trouver le caractère cherché, comme le trait *indicateur* est souvent celui d'un *groupe phonétique* joint à un *radical générique*, on trouve dans la même page, et quelquefois dans plusieurs pages consécutives, les caractères chinois de *radicaux* et de *sens différents* ayant le même *groupe phonétique*, comme on les trouve dans les Dictionnaires toniques; ce qui peut offrir quelque avantage.

En résumé, nous pensons que, pour la composition d'un Dictionnaire chinois-européen, tous les systèmes qui ne seront pas basés sur la nature de l'écriture et de la langue chinoises seront défectueux. Cette décomposition factice des caractères de l'écriture chinoise en « traits fragmentaires » a entraîné autrefois Deguignes père dans les erreurs les plus étranges, en voulant reconnaître dans ces « traits fragmentaires, » pris çà et là les lettres de l'alphabet phénicien. (Voir le *Mémoire* (de Deguignes) *dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne* (Paris, 1759), et sa *Réponse aux Doutes proposés* par Deshautesrayes (même année), avec une *planche*, dans laquelle il compare plusieurs lettres des alphabets hébreu et phénicien à des caractères chinois.)

Les observations qui précèdent n'ôtent rien à la valeur intrinsèque du Dictionnaire de M. Vassilief. Autant que nous avons pu en juger, dans notre ignorance de la langue russe, ce Dictionnaire renferme un grand nombre de termes composés chinois, surtout de la langue officielle, que l'on ne trouve pas dans les autres Dictionnaires chinois-européens. Au surplus, l'opinion avantageuse que m'en a témoignée un jeune interprète chinois attaché à l'ambassade chinoise, actuellement en Europe, et très-versé dans la langue russe, qu'il avait étudiée à Péking, et auquel j'avais communiqué le Dictionnaire de M. Vassilief, avant son départ de Paris, confirme ma propre impression. Cette opinion doit avoir plus de poids que la mienne.

G. Pauthier.

SUR UN TITRE SACERDOTAL BABYLONIEN.

Dans le chapitre xxxix de Jérémie, nous voyons à deux reprises mentionner parmi les plus hauts personnages de la cour de Nabuchodonosor, venus avec le roi de Babylone au siége de Jérusalem, un individu qui est qualifié de רַב־מָג, «grand mage» ou «chef des mages.» Les commentateurs ont depuis longtemps reconnu qu'il s'agissait ici du chef de ces docteurs sacerdotaux propres à la Babylonie, auxquels s'appliquait d'une manière spéciale le nom de *Chaldéens*, chef qui est mentionné par Diodore de Sicile et par Bérose. Et en effet, la version des Septante, au livre de Daniel, donne aussi le titre de *μάγοι* aux docteurs chaldéens.

Mais l'apparition, à Babylone, de ce titre purement aryen était un fait difficilement explicable et en désaccord avec tout ce que nous savons de la civilisation de la Chaldée, où les traces d'élément aryen que Gesenius avait cru y reconnaître se sont entièrement évanouies devant les résultats du déchiffrement des textes cunéiformes.

Je crois avoir retrouvé les mages chaldéens dans les inscriptions de Babylone. Si ma conjecture est juste, ils ont une existence parfaitement réelle; mais leur nom est sémitique, et n'offrait, avec le perse *magus*, qu'une ressemblance tout à fait fortuite, qui a fait confondre les deux titres.

En effet, parmi les titres que prend sur ses monuments le roi Nabonahid, il en est un dont le biblique רב־מג n'est que la transcription. C'est celui qui est écrit dans un texte (*W. A. I.* t. I, pl. 68, n° 2) : , *ru-bu-u e-im ga*, et dans un autre (*W. A. I.* t. I, pl. 68, n° 3) : , *rab im-ga*. Or, Bérose (*ap.* Joseph. *Contr. Ap.* I, 20) nous raconte formellement que Nabonahid était un des principaux entre les Chaldéens, qu'ils élurent souverain après que les instincts vicieux et cruels du jeune Laborosoarchod (*lisez* Bellabariskoun) les eurent décidés à le mettre à mort.

Le mot *emga* seul, que nous assimilons au מג de Jérémie et au μάγος des Septante, se retrouve aussi quelquefois sur d'autres monuments épigraphiques, toujours comme un titre religieux que prennent les rois de la dernière dynastie chaldéenne. Ainsi Nabuchodonosor se qualifie de , *e-im, ga* dans la fameuse inscription de Borsippa (*W. A. I.* t. I, pl. 51, col. 1, l. 4); dans la grande inscription de la Compagnie des Indes (col. 1, l. 17 et 18) et dans le baril qui contient le commencement du même texte (*W. A. I.* t. I, pl. 52, col. 1, l. 11), il est appelé *ka-ai-nav e-im ga*, « véritable mage. »

Mais quel est le sens et l'étymologie véritable de ce mot *emga*?

רב־מג est la transcription certaine de *rab emga;* mais c'est une transcription comme la plupart de celles que l'on trouve dans la Bible pour les mots assyro-babyloniens, et comme celles que nous offrent les si curieuses tablettes bilingues,

cunéiformes et araméennes, publiées par Sir Henry Rawlinson. Elles sont faites uniquement d'après l'oreille, sans souci de l'exactitude philologique, et les quiescentes y sont omises. C'est ainsi que dans les tablettes bilingues nous voyons rendre

Aššur-šarru-uṣur par אסרסרצר
Arbaïl-aširat . . . . . . ארבלסרת
Il-edil-ilāni . . . . אלדללני

En effet, d'après les règles les plus positives de la phonétique assyrienne, la véritable transcription de , en lettres sémitiques, est עִמְגָא. On sait que la substitution d'un ג au ק est très-habituelle en assyrien et presque constante dans le dialecte propre de Babylone. עִמְגָא doit donc être ramené à une forme עִמְקָא. Dès lors il n'y a pas à hésiter à le rapporter à la racine עָמַק, *profundus fuit*, qui prend en syriaque, ܥܡܩ, le sens de *profunde investigavit;* et c'est ce qu'a fait M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 308). Le titre *emga* signifie donc « savant, docteur, » et *rab emga*, « le chef des docteurs. » C'est un titre purement sémitique, et si la ressemblance de son l'a fait quelquefois dans l'antiquité rendre par « mage, » il n'a rien dans le fait à voir avec le *magus* des Mèdes et des Perses.

On nous permettra, en terminant cette courte note, un rapprochement historique. Le *rab emga* ou רב־מג, qui vint devant Jérusalem, est appelé, dans les deux passages du chapitre XXXIX de Jérémie, נֵרְגַל שַׂרְאֶצֶר. C'est le nom assyro-babylonien, bien connu, *Nirgal-šarra-uṣur*, qui a été celui du roi de Babylone appelé par les Grecs Nériglissor. Chez les Babyloniens, comme chez presque tous les peuples de l'antiquité, le petit-fils recevait habituellement le nom de son grand-père. Or, ce Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor, d'après ce que nous apprend Bérose, se dit, dans ses propres

inscriptions (*W. A. I.* t. I, pl. 67), fils d'un personnage du nom de *Bel-labar-iškun*, qui avait porté momentanément le titre royal. Ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 186), ce n'a pu être que pendant la folie de Nabuchodonosor. Il résulte positivement du récit de Bérose (*ap.* Joseph. *Ant. jud.* X, 11) sur les circonstances de la mort de Nabopolassar et de l'avénement de Nabuchodonosor, que c'était le chef de la caste sacerdotale des Chaldéens qui se trouvait de droit investi, à Babylone, du pouvoir suprême en cas de mort ou d'empêchement du roi. Si donc le père de Nériglissor a porté la couronne pendant la démence du grand conquérant chaldéen, toutes les vraisemblances indiquent que c'est qu'il était le chef de la caste sacerdotale, le *rab emga;* et par suite le personnage revêtu du même titre au temps de la prise de Jérusalem, et nommé comme son fils, doit être son propre père. Nous restituons ainsi la généalogie de la famille qui supplanta si vite celle de Nabuchodonosor :

NIRGAL-ŠARRU-UṢUR,
chef des docteurs chaldéens au moment
de la prise de Jérusalem.

|

BEL-LABAR-IŠKUN I,
son successeur dans les fonctions sacerdotales,
roi pendant la folie de Nabuchodonosor.

|

NIRGAL-ŠARRU-UṢUR,
le Nériglissor de Bérose, gendre de Nabuchodonosor,
tue Evilmérodach et règne à sa place.

|

BEL-LABAR-IŠKUN II,
le Laborosoarchod des fragments de Bérose,
ne règne que neuf mois.

Cette généalogie une fois rétablie, on comprend très-bien pourquoi Nabonahid prend parmi ses titres celui de *rab emga*.

En effet, Bellabariskoun II était héritier de cette dignité sacerdotale en même temps que du trône. Sa mort la rendit aussi vacante. Dès lors il est tout naturel que Nabonahid, élu pour lui succéder, ait été appelé au titre de chef des docteurs chaldéens en même temps qu'à celui de roi.

François LENORMANT.

A CATALOGUS OF SANSKRIT MANUSCRIPTS IN THE LIBRARY OF TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE, by Th. Aufrecht. Cambridge and London, 1869, in-8° (VIII et 110 pages).

Le collége de la Trinité, à Cambridge, possède une centaine de manuscrits indiens, presque tous en sanscrit et copiés en caractères bengali pour M. Bentley, auteur d'un ouvrage très-connu sur l'astronomie indienne. Le Collége a eu le bon esprit de faire cataloguer cette collection par M. Aufrecht, dont le nom garantissait la bonne exécution d'un travail qui exigeait une profonde connaissance de la langue et de la littérature sanscrites. Le catalogue contient la description des manuscrits, les lignes du commencement et de la fin, les détails que nécessitent, soit la matière, soit l'état de chaque manuscrit, enfin tout ce que peut demander un savant qui désire savoir si un manuscrit peut lui être utile à consulter, et il remplit par conséquent parfaitement son but, ne contenant ni trop, ni trop peu.

La publication du catalogue d'un fonds de manuscrits est la première condition à remplir, si l'on veut rendre accessibles et utiles à la science les trésors qu'on possède, et le Collége de la Trinité a rempli ce devoir aussi bien que possible. Il reste un second devoir envers la science, c'est de faciliter l'usage des manuscrits par un règlement sur le prêt. Je ne sais si les bibliothèques de Cambridge prêtent; mais je crois que toutes les bibliothèques anglaises finiront par se relâcher de leurs habitudes rigoureuses actuelles.

J. MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1870.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES QUATRE VÉRITÉS ET LA PRÉDICATION DE BÉNARÈS.

(DHARMA-CAKRA-PRAVARTANAM[1]),

PAR M. FEER.

INTRODUCTION.

Il paraît superflu d'insister sur l'importance de la prédication de Bénarès, le texte universellement

[1] Alphabet de transcription pour le sanskrit et le pâli.

Voyelles :

a, i, u, ṛ é, ô.
â, î, û, ai, au.

Consonnes :

Gutt. *k, kh, g, gh, ṅ, h.*
Pal. *c, ch, j, jh, ñ, ç, y.*
Cér. *ṭ, ṭḥ, ḍ, ḍḥ, ṇ, ṣ, r, ḷ.*
Dent. *t, th, d, dh, n, s, l.*
Lab. *p, ph, b, bh, m, v.*

Visarga :
Anusvara, *n* ou *m*.

Pour le tibétain, mêmes valeurs ; il y faut ajouter : ' (pour le འ pré-

considéré comme celui qui reflète avec le plus de fidélité la véritable pensée et l'enseignement direct de Çâkyamuni; mais peut-être n'est-il pas hors de propos de remarquer que nous n'en avons pas encore de traduction. Je m'explique : le sujet a été traité plus d'une fois; M. Spence Hardy a raconté les faits d'après les Bouddhistes du sud, mais il a tracé une très-insuffisante analyse de cette prédication célèbre dans son *Manual of Budhism* (p. 183-187); depuis, il a donné plus de détails dans ses *Legends and theories of Budhism* (p. 140). Burnouf, dans un des appendices du Lotus de la bonne loi, a consacré aux quatre vérités un de ces articles qui semblent épuiser la question (p. 519 et s.). Enfin, le xxvi[e] chapitre du Lalitavistara nous donne, grâce à la traduction de M. Foucaux, la prédication de Bénarès incorporée dans un texte plus étendu. Cependant aucun de ces travaux, en définitive, ne nous fait connaître le texte original. Il est vrai que Gogerly a publié, à Colombo, une traduction faite sur le texte pâli; mais pas plus que les autres œuvres du savant et laborieux missionnaire, ce travail ne nous est accessible; et je ne sais pas si en dehors des citations et des emprunts de M. Hardy, épars dans le *Manual* et les *Legends and theories of Budhism*, en dehors surtout de la traduction du Pâtimokkha, insérée dans le *Journal asia-*

fixe), *ts*, *ts'*, *dz*, *dj* (*j* = *j* français). Ces signes ne sont nullement concordants avec le système suivant lequel est formée la transcription que j'adopte pour le sanskrit; mais je n'ai pas eu le moyen de faire autrement.

tique de Londres (vol. XIX, p. 417-475), un seul des écrits de Gogerly peut être trouvé en Europe. Nous sommes donc fondé à dire que le Dharma-cakra-pravartanam attend encore sa traduction; et si nous ajoutons que nous offrons aux lecteurs de ce Journal, avec une double traduction faite sur le pâli et sur le tibétain, qui leur présentera parallèlement la version du nord et celle du sud, une étude comparée de quatre textes, ils jugeront peut-être qu'il était opportun de reprendre ce sujet, même après les hommes éminents qui s'en sont occupés. J'entre donc immédiatement en matière, et je commence par faire connaître la provenance des textes qui vont être l'objet de cette étude.

Je prends d'abord le pâli. Le *Sanyutta*[1]-*nikâya* « corps des groupes de sûtras, » 3ᵉ section du Sutta-pitaka, se divise en cinq parties, dont chacune comprend un certain nombre de sanyutta « groupes de sûtras; » de là le nom donné au recueil. La 5ᵉ partie, intitulée *Mahâvaggô* « grand chapitre, » contient douze *sanyutta*, dont le douzième et dernier a pour titre *Sacca-sanyutta* « Sanyutta (ou groupes de sûtras) sur les vérités; » il se divise en neuf chapitres (vaggô), comprenant chacun dix sûtras : or le deuxième de ces chapitres est intitulé *Dhamma-cakka-ppavattana-vaggô*, et le premier des dix sûtras qui le composent est précisément celui que nous appelons la *Prédication de Bénarès;* il n'a pas de dénomination spéciale,

[1] On écrit *sanyutta* et *saññutta* (ou *saññutta*); la première leçon est plus conforme à l'étymologie.

et dans le résumé (*udâna*) qui, suivant l'usage, termine le chapitre, il est réuni au deuxième sous cette appellation commune : *Tathâgatêna dvê vuttâ* « deux discours prononcés par le *Tathâgata.* » Nous donnerons le premier discours ou sûtra parallèlement avec un des deux textes qui vont être décrits tout à l'heure, et nous placerons à la suite la traduction des neuf autres sûtras du deuxième chapitre du Sacca-sanyutta.

Le texte du sûtra qui ouvre le Dhamma-cakkappavattana-vaggô, sûtra auquel le titre du chapitre entier conviendrait plus spécialement, et que nous appelons la *Prédication de Bénarès*, se retrouve exactement reproduit dans un des livres du Vinaya, le *Mahâvaggô* [1], au commencement de ce recueil. Nous nous bornons en ce moment à signaler ce fait, auquel nous attachons une très-grande importance, nous réservant d'en argumenter tout à l'heure, et nous passons aux textes tibétains.

Nous trouvons, dans le Kandjour, à la section M*do*, les indications suivantes :

1° *Dharma-cakra-sûtra* (*chos-kyi 'khor-loi Mdo*), volume XXVI, n° 33, folios 431-434;

2° *Dharma-cakra-pravartana-sûtra* (*chos-kyi 'khor-lo rab-tu skor-vai* mdo), vol. XXX, n° 13, fol. 427-432.

Après examen, il se trouve que le deuxième de

[1] Il se trouve ainsi que notre texte figure dans deux *mahâvaggô*, celui du Sanyutta-nikâya et celui du Vinaya. Il n'y a pas lieu d'attribuer à cette coïncidence une grande valeur; il n'y a peut-être point d'ouvrage pâli qui n'ait son « grand chapitre » (mahâvaggô).

ces sûtras est la traduction du texte pâli du Sanyutta-nikâya, dont il reproduit d'ailleurs le titre; que le premier, quoique ressemblant beaucoup à ce même texte, n'en est pas la traduction, et même ne contient qu'une portion des matières du texte pâli. Cette différence est grave, mais elle n'est qu'apparente. En effet, le Dharma-cakra se retrouve ailleurs, non plus isolé comme dans le XXVI[e] volume du *Mdo*, mais incorporé à un texte plus étendu, à savoir dans l'*Abhiniṣkramaṇa-sûtra*, qui fait aussi partie du XXVI[e] volume du M*do* (fol. 88-92), et dans le *'dul-va* (*vinaya*), à la dix-septième section du recueil, celle qui est relative au schisme (volume IV, fol. 64-67). Or, dans l'un et dans l'autre on retrouve les parties correspondantes à celles du Dharma-cakra-pravartanam que le Dharma-cakra ne reproduit pas. Il est donc manifeste que ce Dharma-cakra n'est qu'un extrait et une mutilation; que pour avoir le texte entier, il faut remonter au Dulva et à l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra : c'est ce que nous ferons; et, s'il nous arrive de distinguer entre ces deux textes et l'extrait mis à part sous le nom de *Dharma-cakra*, ce sera uniquement pour nous rendre compte de l'intention qui a inspiré cette mutilation. Quant à l'original indien de ce texte tibétain, nous ne savons s'il existe encore ou s'il a péri; mais jusqu'à présent il est resté inconnu.

Du Kandjour, passons à la collection sanskrite du Népâl : nous y trouvons, dans le recueil intitulé *Mahâvastu*, un récit de la prédication de Bénarès,

formant un sûtra distinct, non pourvu d'un titre spécial, et se présentant d'ailleurs comme un épisode d'une histoire suivie. Ce nouveau récit, qui diffère des précédents, existe-t-il en tibétain? Nous croyons pouvoir affirmer qu'il ne figure pas dans le Kandjour comme texte à part; mais il ne serait pas impossible qu'on le trouvât incorporé dans un des grands recueils qui font partie de la vaste collection tibétaine. Toutefois nous pensons qu'il y a lieu d'en douter : on verra plus tard par quels motifs. Toujours est-il que, jusqu'à présent, nous ignorons la traduction tibétaine de ce texte du Mahâvastu, et par conséquent nous sommes autorisé à le considérer comme purement sanskrit.

J'aurai achevé cette revue quand j'aurai rappelé le XXVI[e] chapitre du Lalitavistara, intitulé, lui aussi, *Dharma-cakra-pravartanam*, et qui, je n'en saurais douter, existait individuellement ou dans un autre recueil, avant d'être incorporé dans ce grand sûtra, dont il peut, du reste, être détaché fort aisément. On sait que le Lalitavistara existe en sanskrit dans la collection du Népâl, en tibétain dans le Kandjour, et que l'ouvrage du Kandjour est la traduction de celui du Népâl.

Pour rendre les idées plus claires, je réunis en un tableau tous ces textes, mettant ensemble ceux que l'identité d'origine ne permet pas de séparer, et j'énumère quatre groupes :

1. Groupe PÂLI TIBÉTAIN, comprenant, d'une part, le texte pâli du Sanyutta reproduit dans le Vinaya,

et d'autre part, le treizième sûtra tibétain du XXX[e] volume du *Mdo*.

2. Groupe TIBÉTAIN pur, comprenant un seul texte répété trois fois, intégralement dans le Dulva (vinaya) et l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra, par extrait au n° 33 du XXVI[e] volume du *Mdo*.

3. Groupe SANSKRIT pur, réduit au texte unique du Mahâvastu-avadâna.

4. Groupe SANSKRIT-TIBÉTAIN, se composant du XXVI[e] chapitre du Lalitavistara, existant en sanskrit dans la collection népâlaise, en tibétain dans le Kandjour.

De l'étude parallèle de ces textes il ressortira que, s'ils se ressemblent fort et doivent avoir une commune origine, ils se différencient aussi d'une manière notable, et par conséquent doivent appartenir à différentes écoles. On compte communément dix-huit de ces écoles, mais en les rangeant sous quatre grandes écoles primitives. Or, puisque nous avons quatre textes, n'y aurait-il pas lieu d'admettre qu'ils reproduisent les versions respectives des quatre écoles principales? car on a peine à croire que les dix-huit écoles aient varié sur le texte de l'enseignement fondamental, et il est déjà assez grave que les Bouddhistes n'aient pas pu adopter un texte unique pour une matière aussi importante. Nous sommes au moins fixés de la manière la plus certaine sur un de nos textes. Le Mahâvastu se termine par cette mention : *Samâptam mahâvastu-avadânam, Aryamahâsanghikânañ lokottaravâdinañ pâṭhêna.* « Fin du

Mahâvastu-avadâna, d'après la lecture des Lokottaravâdinas (de l'école) des Arya-mahâsanghikas. » Le Mahâvastu est donc un ouvrage de l'école particulière des Lokottaravâdinas, section de la grande école des *Mahâsanghikas*, émanée, dit la tradition, de Kâçyapa, et qui employait le prâkrit ou langue vulgaire; nous aurions donc, dans le récit extrait de ce texte, la version des Mahâsanghikas. D'un autre côté, M. Wassilief (p. 89 et 234) nous dit que le Vinaya tibétain est celui de l'école des Mûla-sarvâstivâdinas, branche de l'école principale des Sarvâstivâdinas, qui procédait de Râhula, et employait le sanskrit; le texte tibétain, répété, à notre connaissance, trois fois dans le Kandjour, serait donc la version des Sarvâstivâdinas. Il nous reste deux textes, celui du Sanyutta-nikâya et celui du Lalitavistara, dont nous aurions à faire l'attribution aux deux écoles restantes, celle des Mahâsammatiya, qui se réclamaient d'Upâli et employaient une langue d'animaux ou un langage corrompu[1], et les Sthâviras, fondés, dit-on, par Kâtyâyana, et qui se servaient de la langue des Piçâtcha (monstres impurs[2]). Nous essayerons d'autant moins de le faire, que la discussion à laquelle nous allons nous livrer nous obligera de modifier le point de vue sous lequel nous avons envisagé les écoles de prime abord. Nous réservons donc pour la conclusion de ce travail les très-faibles lumières dont il nous

[1] Wassilief, I, p. 267.
[2] Wassilief, p. 268.

sera permis d'éclairer cette obscure question, et nous passons à l'étude d'un point assez intéressant, la présence dans le Kandjour de la traduction d'un texte pâli.

Le Dharma-cakra-pravartanam tibétain commence une série de textes qui remplissent la fin du XXXe volume du M*do* et de cette section elle-même; ils sont au nombre de treize, et paraissent tous traduits du pâli. De quelques-uns je puis l'affirmer, car j'ai fait la comparaison; des autres, je ne puis que le supposer; mais je l'induis avec la plus grande vraisemblance, et de la place qu'ils occupent et de la mention à très-peu près la même insérée à la suite de chacun d'eux. En effet, cette série de sûtras qui s'ouvre par le texte traduit, soit du Vinaya pâli, soit plutôt du Sanyutta-nikâya, n'est-elle pas comme un appendice emprunté à la littérature des Bouddhistes du sud par les Bouddhistes du nord, pour être mis à la suite de leur propre collection? Non-seulement la simple inspection du volume XXX autorise à le croire, mais cela est pour ainsi dire exprimé dans la mention placée à la suite du Dharma-cakra-pravartanam, et dont voici la traduction, malheureusement très-imparfaite, mais que nous espérons devoir être suffisante :

Par l'ordre des riches, puissants et nobles *D*kar phyog*s*-kyi zla-va 'phel-vai-jal-lu-va *s*ku et Grag-pa *r*gyal-*m*ts'an-du *d*pen-ça, doués d'une foi indestructible dans l'enseignement du Buddha et attachés du fond du cœur aux deux collections (sacrées), (on fit venir) du sein de la résidence de

Bodhi-garbha-vajra de l'île de Ceylan [1], située à 600 yôjana [2] au sud, le grand pandit Ananda-çrî, sorti d'une famille brahmanique, mais devenu novice (pravrajita), puis régulièrement reçu (upasampanna). Sous sa direction, le Lotsava renommé Ñi-ma *r*gyal-*m*ts'an *d*pal-*b*zang-po, bhixu de Çâkya, a traduit, puis, après examen, revu (ce sûtra) dans le grand et fortuné monastère de Thar-pa *g*ling, où résident des hommes versés dans les deux langues. Puisse-t-il (ce sûtra) être sur la terre comme le soleil et la lune!

De ce texte il résulte qu'un pandit singhalais, d'origine brahmanique, Ananda-Çrî, aurait présidé à la traduction de ce sûtra; on l'aurait *fait venir* (le texte ne le dit pas en propres termes, mais cela résulte du contexte) d'un monastère de Ceylan, appelé, d'après le tibétain, Byang-chub-kyi-*s*ñing-po *r*do-rje, que je rétablis en sanskrit sous la forme Bodhi-garbha (ou hṛdaya)-vajra. Ce pandit, qui l'aurait fait venir? Ici il y a un doute; je crois voir deux noms dont il m'aurait été facile de donner les équivalents sanskrits, à un ou deux éléments près; mais je n'ai pas cru que ce fût nécessaire, puisque ces personnages sont évidemment des Tibétains [3]. Mais y a-t-il vraiment deux personnages? J'aimerais mieux qu'il n'y en eût qu'un et que ce fût un roi; mais quoique, à la rigueur, je pusse trouver, dans ce que je considère comme le deuxième nom, des

[1] *Sigha-gling-pa* = Sk. *sinhala-dvîpa* (Sk. signifie : sanskrit).

[2] *Dpag- ts'ad.*

[3] Du reste, voici les restitutions : le premier nom serait : *Çukla-puxa* (*candra-vardhana*) *mukha-kâya*; le deuxième : *yaçô-dhvaja-vara-mânsa.*

épithètes royales, je ne suis pas assez sûr qu'on doive les y voir. D'un autre côté, une partie des éléments du premier nom, ayant le sens de « quinzaine de la lune croissante, » m'avait d'abord fait penser à une date; mais le contexte m'oblige à croire qu'il s'agit de deux personnages riches et croyants qui auraient pris sur eux de faire faire la traduction dont il s'agit. Elle aurait été exécutée avec le concours d'Ananda-çrî, par un Lotsava tibétain appelé d'un nom qui, rétabli en sanskrit, devrait être Sûrya-dhvaja-subhadra, et qualifié de « Bhixu de Çâkya; » car je ne pense pas que l'expression Çâkya-i *d*gê-*s*long fasse partie du nom. La traduction aurait été faite au couvent de Thar-pa-*g*ling [1], encore célèbre aujourd'hui, et où Samuel Turner alla visiter, en 1793, l'enfant Lama, auquel il avait été envoyé comme ambassadeur par Warren Hastings. Le texte final que nous venons de traduire et d'analyser est reproduit à la fin des treize sûtras du *M*do qui suivent le Dharmacakra-pravartanam, mais dans sa dernière partie seulement. Ainsi le commencement, où je crois voir le nom de deux personnages, où se trouve la mention de Ceylan, etc. manque, et on ne lit que cette phrase : « En présence du grand pandit Ananda-çrî, le Lotsava, etc....... » Mais cela suffit pour montrer l'identité d'origine de tous les textes suivis de cette formule.

Maintenant il vaut la peine de remarquer que ce

[1] « Terre de la délivrance » (Sk. *Môxadvîpa*).

doublement de textes, identiques par le titre, semblables par le fond, différents par la forme, se trouvant l'un dans le XXVIe, l'autre dans le XXXe volume du *M*do, n'est pas unique, ni spécial au Dharmacakra; nous en avons un autre exemple, non moins frappant, dans le *Candra-sûtra*, « sûtra de la lune. » Il y a deux sûtras de ce nom, un dans le XXVIe, l'autre dans le XXXe volume également[1]. Celui du XXXe volume a été reconnu pour être la traduction d'un sûtra pâli; pareille identification n'a point encore été faite pour celui du XXVIe volume. N'y a-t-il point lieu de croire que ce dernier sûtra est en effet la version propre de l'École tibétaine, tandis que l'autre est celle de l'École pâlie et lui a été emprunté. Cela ne veut pas dire que les sûtras du XXVIe volume du *M*do ne puissent pas être retrouvés dans la littérature pâlie, car nous savons qu'il existe dans cette littérature plusieurs versions différentes des mêmes sujets. Néanmoins, dans l'état actuel de nos connaissances, nous devons reconnaître que, tandis que la fin du XXXe volume nous présente des textes directement empruntés à la littérature pâlie, le XXVIe volume et d'autres (en particulier le XXVe, qui renferme un *kumâra-dṛṣṭânta-sûtra*, corrélatif, mais non identique au *Dahara-sûtra* du Sanyutta-nikâya, — le

[1] Le *candra-sûtra* du XXXe volume du *Mdo* est précédé d'un *sûrya-sûtra* « sûtra du soleil » exactement semblable, à une phrase près. Les deux sûtras forment comme une paire reproduisant celle qui existe en pâli; mais le *candra-sûtra* du XXVIe volume est seul, et n'a point de *sûrya-sûtra* qui lui corresponde.

XXXe volume lui-même, où se trouve un *Brahma-jâla-sûtra*, qui traite des mêmes matières que le sûtra pâli du même titre, mais n'en est pas la traduction) nous présentent des sûtras ayant avec des textes pâlis un rapport plus ou moins marqué, qui même peut aller, dans certains cas, jusqu'à une expression identique, mais qui, toutefois, n'admet pas l'hypothèse d'un emprunt direct, car un tel emprunt n'eût pu se manifester que par une traduction littérale.

Nous venons de constater que deux des treize sûtras de la fin du *Mdo*, supposés tous traduits du pâli, ou reconnus comme tels, se retrouvent dans d'autres parties du Kandjour sous la forme tibétaine. En est-il de même pour les dix autres [1]? A ne considérer que les titres et certains indices extérieurs, on n'est en droit de l'affirmer que de deux, l'*Atinitiya* et le *Maitri-sûtra*, et encore ne peut-on se reposer absolument sur cette donnée, et ne serait-on autorisé à se prononcer qu'après avoir comparé les textes; car des sûtras de même titre peuvent différer notablement, et par contre, un même texte peut se présenter sous des titres fort dissemblables; le *Kamâra-dṛṣṭânta* du Kandjour, appelé *Dahara* en pâli, en est la preuve, et nous savons que chez les Bouddhistes du sud plus d'un sûtra est désigné par deux titres différents. Enfin, il y a dans les deux littératures tibétaine et pâlie un nombre considé-

[1] Je dis *dix* et non pas *onze*, comptant pour un seul le *candra-sûtra* et le *sûrya-sûtra* qui se répètent l'un l'autre, quoique le *candra-sûtra* seul nous offre un exemple du doublement dont nous parlons.

rable de petits sûtras, très-courts, perdus dans de vastes recueils, sous un nom général, et qu'il sera impossible de découvrir autrement qu'en dépouillant ces vastes collections. Il y a donc un travail immense à faire pour connaître à fond, étudier dans leurs éléments respectifs et comparer entre elles les deux littératures; nous croyons ce travail nécessaire et appelé à donner d'heureux résultats. La présente étude servira peut-être à le démontrer.

Mais il est un autre doublement sur lequel nous ne pouvons nous dispenser d'insister un moment, quoiqu'il soulève une grave et difficile question. Le sûtra du Sanyutta-nikâya se retrouve, avons-nous dit, dans le Vinaya pâli; et le sûtra du XXVI[e] volume du *Mdo*, répété et complété dans l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra, se retrouve dans le Dul-va (Vinaya tibétain). Nous pouvons ajouter que la série de textes dans laquelle figure la version sanskrite du Mahâvastu correspond précisément à la portion du Vinaya tibétain et pâli dont nous parlons; le Mahâvastu se termine, en effet, par les mêmes matières par lesquelles commence le Mahâvaggô du Vinaya pâli. Par conséquent, le récit sanskrit, de même que le récit pâli et le récit tibétain, se présente à nous comme une portion du Vinaya. Mais sans nous attacher à la collection népâlaise, évidemment mutilée ou incomplète, nous pouvons, en nous en tenant aux deux collections régulièrement formées, la pâlie et la tibétaine, établir ce fait incontestable : dans les deux littératures bouddhiques, celle du nord et celle

du midi, le plus important des sûtras, le Sûtra par excellence, le sûtra type, fait partie et du Sûtra et du Vinaya. Comment, après cela, peut-on établir une ligne de démarcation primordiale entre les deux classes d'écritures? Et cet exemple n'est pas unique; il est le plus frappant, mais non le seul. D'autres sûtras se retrouvent dans le Vinaya; d'autres textes du Vinaya reparaissent dans le Sûtra. Ne pourrait-on pas conclure de là que la distinction entre le *Sûtra* et le *Vinaya*, ou plutôt entre le *Dharma* et le *Vinaya* (car le mot *sûtra* est relativement récent et a pris la place de *Dharma*), n'existait pas à l'origine? Je sais bien que la tradition rapportée dans le Mahâvanso, à l'occasion du premier concile, est entièrement contraire à cette supposition. Mais il est évident qu'on ne paraît pas avoir toujours tenu grand compte de cette division en Dharma et Vinaya prétendue originaire. L'expression qui revient fréquemment dans les livres bouddhiques *dharma-vinaya : svâkhyâta*[1] (en tibétain : *legs-par gsungs-pai chos 'dul-va ;* en pâli : *dhamma-vinayô sâkhyâtô*), cette expression, qui se trouve dans un de nos textes, mais dans un seul, celui du Mahâvastu, la consacre à peine; car *Dharma-vinaya* se présente plutôt comme un composé de dépendance signifiant « la discipline de la loi (du Buddha) » que comme un composé d'association qui signifierait « la loi et la discipline. » La construction du mot, l'absence du duel en sanskrit, et même

[1] « La discipline de la loi, » ou « la loi et la discipline bien enseignées. »

le groupe tibétain *chos 'dul-va* (calqué, à la vérité, sur le sanskrit), semblent favoriser cette opinion, qu'une étude plus approfondie de ce terme important permettra peut-être de mieux établir. Si maintenant nous regardons au fond des choses, la distinction n'est pas plus facile à justifier : la prédication de Bénarès, dira-t-on, a servi à constituer le noyau de la société religieuse, elle dissipe des erreurs de morale et détermine la véritable ligne de conduite qu'il faut suivre; elle fait donc naturellement partie de la discipline (vinaya); mais elle renferme une doctrine, la théorie fondamentale de la douleur; elle fait donc partie intégrante de la loi (dharma, sûtra). On voit par cela même combien il est difficile de maintenir la distinction. La doctrine et la morale sont d'ailleurs tellement unies de leur nature, qu'à peine peut-on les séparer; l'une suppose nécessairement l'autre : la doctrine a sa conclusion dans la morale, comme la morale a son principe dans la doctrine. Au reste, dans le Bouddhisme, une considération essentielle prime toutes les autres, c'est celle de l'enseignement directement émané de Çâkyamuni, de la parole du Buddha. Tout ce que le Buddha a dit fait loi; la parole prononcée par lui et le récit des circonstances dans lesquelles il a parlé sont le sûtra, le dharma, la loi, quelque sujet qu'il ait traité[1]. Et à quoi tendaient d'ordinaire tous ses

[1] Il y a, surtout en pâli, beaucoup de sûtras faisant partie du canon, et qui sont des discours, non du Buddha, mais de ses disciples, supposés, cela va sans dire, les interprètes du maître.

enseignements, sinon à former, consolider une association religieuse? Aussi le Vinaya n'est-il pas autre chose, au fond, qu'une série de sûtras. Ne pouvons-nous donc pas conclure que le Vinaya seul existait à l'origine, et que le Dharma, plus tard appelé *Sûtra*, s'est fomré peu à peu aux dépens de ce recueil primitif, à mesure qu'on en détacha les textes qui paraissaient se rattacher moins directement à l'institution de l'ordre monastique et avoir un lien plus marqué avec la doctrine? En tout cas, une chose est certaine : le *sûtra* qui va nous occuper est un extrait du *Vinaya*.

Nous n'avons pas la prétention de trancher une question aussi difficile que celle de l'origine et du développement des écritures bouddhiques; nous pensons même que cela n'est pas actuellement possible. Mais il ne nous était pas permis de la passer sous silence, et nous avons cru devoir émettre quelques idées, que nous soumettons à l'appréciation des juges compétents.

TRADUCTION DES TEXTES.

Maintenant, pour qu'on puisse suivre plus facilement l'analyse et la discussion des textes, je vais en donner la traduction. J'aurais souhaité les traduire tous les quatre; mais il n'y faut pas songer. Je sacrifie le récit du Lalitavistara, qui a été déjà traduit et qu'on trouvera dans le livre de M. Foucaux (p. 391-394); je sacrifie même, avec plus de regrets, celui de Mahâvastu; mais il a tant de rapports avec

les autres textes indiens, qu'il me suffira de signaler les différences, et de traduire, au besoin, les fragments dignes d'attirer l'attention. Je retiens donc deux textes, dont je donnerai parallèlement la traduction, d'une part le Dharma-cakra tibétain du XXVI[e] volume du M*do*, de l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra, du Dulva, et d'autre part, le Dharma-cakra-pravartanam pâli et tibétain. Pour le premier, j'indiquerai en note ou entre parenthèses les très-rares variantes qui s'y trouvent, et je mettrai également entre parenthèses, au bas de chaque section, le titre de l'ouvrage ou des ouvrages dont elle est tirée : ainsi Dharma-cakra signifie qu'un ou plusieurs paragraphes se trouvent dans le Dharma-cakra seulement; Dulva, Abhiniṣkramana-sûtra, qu'ils se trouvent dans ces deux ouvrages seulement; Dharma-cakra, Dulva, Abhiniṣkramaṇa-sûtra, qu'ils se trouvent à la fois dans les trois ouvrages. Pour le Dharma-cakra-pravartanam, je suis obligé d'indiquer les différences entre le pâli et le tibétain. Je le ferai, soit en notes, soit entre parenthèses, dans la traduction même, selon qu'il y aura avantage à adopter l'un ou l'autre mode. Je mets entre crochets [] ce qui se trouve dans le tibétain et non dans le pâli, entre astérisques * * ce qui se trouve dans le pâli et manque dans le tibétain. Toujours en vue de faciliter la lecture des traductions et celle des discussions qui suivent, je divise le sûtra en sections et en paragraphes, auxquels je donne quelques titres écrits en *italiques*. Rien de tout cela ne se trouve dans les

textes; mais les divisions sont tellement indiquées par la nature du sujet et par le mouvement même du style, qu'on peut bien prendre cette liberté.

Dharma cakra sûtra, d'après le Kandjour, savoir :

1. Dulva, IV, fol. 64-67.
2. *Mdo*, XXVI, fol. 88-91 (Abhiniṣkramana-sûtra).
3. *Mdo*, XXVI, fol. 431-4 (Dharma-cakra-sûtra).

En langue de l'Inde : *Dharma-cakra-sûtra.*

En langue de Bod : *Chos-kyi 'khor-loi mdo.*

« Sûtra de la roue de la loi. »

Adoration à celui qui sait tout.

Voici ce que j'ai entendu dire une fois. Le bienheureux Buddha (Buddha Bhagavat) résidait à Bénarès (Vârâṇasî) dans le bois des gazelles (Mṛgadâva), à Ṛṣivadana (Drang-srong-*s*mra-va), (Dharma-cakra.)

Alors Bhagavat parla ainsi au groupe des cinq Bhixus :

Dharma-cakra-pravartana-sûtra.

1. D'après le texte pâli du Sanyutta-nikâya (section V, Sacca-sanyuttam, fol. bâ-bi, de la collection Bigandet).
2. D'après le texte tibétain du Kandjour (section *Mdo*, XXX, fol. 427-430).

En langue de l'Inde : *Dharma-cakra-pravartana-sûtra.*

En langue de Bod : *Chos-kyi 'khor lo rab-tu* b*skor-vai* m*do.*

« Sûtra de la mise en mouvement de la roue de la loi. »

Adoration respectueuse aux trois joyaux sublimes.

Voici ce que j'ai entendu dire] une fois. Bhagavat résidait dans [le pays de] Bénarès (Bârânasi), à Ṛṣipatana (Isipatana), dans le bois [où errent] des gazelles (« l'héritage des gazelles » migadâya, d'après le pâli).

Alors Bhagavat s'adressant au groupe des cinq Bhixus, leur dit :

§ 1. *Les deux extrêmes et la voie du milieu.*

Bhixus, lorsqu'on est novice (rab-tu-byung-nas), il faut se garder de tomber dans les DEUX EXTRÊMES, de s'y accoutumer, d'y attacher du prix.

Quels sont ces deux extrêmes?

D'une part, quiconque recherche la félicité qui consiste dans la poursuite des plaisirs (ou des désirs[1]) (et est) bas, pervers, vulgaire, sans noblesse (*ou* race), celui-là (tombe dans l'un de ces extrêmes); d'autre part, quiconque, s'appliquant à s'exténuer soi-même, et souffrant, n'est pas respectable, est voué à un régime nuisible (tombe dans l'autre extrême).

§ 1. *Les deux extrêmes et la voie du milieu.*

Bhixus, voici les DEUX EXTRÊMES auxquels un novice (pravrajita) ne doit pas se livrer (— d'après le tibétain : Bhixus et novices (rab-tu-byung-va-dag), voici les deux extrêmes auxquels il ne faut pas se livrer).

"Quels sont ces deux extrêmes?"

D'une part, quiconque, au sein des désirs, s'attache au bien-être qui vient des désirs, *est* bas, grossier, vulgaire, sans considération, voué à un genre de vie nuisible (et tombe dans l'un des extrêmes); et d'autre part, quiconque s'applique à se tourmenter soi-même, souffre, (est) sans considération, voué à un genre de vie nuisible (et tombe dans l'autre extrême) (pâli).

D'après le tibétain : Ceux qui, dans ce monde, aspirent à la satisfaction des désirs et au bien-être, sont sans dignité (*ou* sans noblesse) et bas; ce sont des gens vulgaires, parce qu'ils s'adonnent à un genre

[1] Selon une variante : «Quiconque recherche l'aumône pour la satisfaction du désir. (Dulva.)

de vie nuisible (= sans utilité); (ils tombent dans un des extrêmes) : ceux qui tourmentent leurs corps et souffrent de privations, s'adonnent à un genre de vie nuisible par des pratiques qui ne sont pas louables; (ils tombent dans l'autre extrême), — ou encore, pour cette dernière partie : ceux qui s'adonnent à un genre de vie nuisible par les pratiques peu recommandables de tourments infligés à leur propre corps et de privations douloureuses (tombent dans l'autre extrême).

Pour vous, ne tombez pas dans ces deux extrêmes, attendu que la VOIE DU MILIEU (ou la VOIE MOYENNE), qui produit la vue, qui produit la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure (ou surnaturelle), à la Bôdhi parfaite, au Nirvâṇa.

Tels sont, Bhixus, ces deux extrêmes; il faut prendre garde d'y tomber (tibétain), *ou* si l'on évite d'y tomber (pâli), la VOIE MOYENNE, perçue à l'aide de la Bôdhi par le Tathâgata (*selon le tibétain :* proclamée par le Tathâgata, devenu un parfait Buddha), et qui produit l'œil (*ou* la vue), qui produit la connaissance, aboutit au calme absolu (= à la cessation), à la connaissance supérieure (ou surnaturelle), à la Bôdhi parfaite (selon le tibétain : à la compréhension parfaite), au Nirvâṇa.

Cette voie moyenne, quelle est-elle? dira-t-on.

C'est la voie sublime à huit branches, savoir : la vue parfaite; — le raisonnement parfait; — la parole parfaite; — la fin de l'œuvre parfaite; — la vie parfaite; — l'effort parfait; — la mémoire parfaite; — la contemplation parfaite.

(*Reprise du récit.*)

En vertu du système que Bhâgavat adopta pour instruire, par cette doctrine, le groupe des cinq Bhixus, il communiquait avant midi la parole de l'enseignement à deux des Bhixus de ce groupe, et en envoyait trois mendier en ville; ils vivaient ensuite

Et quelle est-elle, Bhixus, cette voie moyenne perçue par le Tathâgata au moyen de la Bôdhi, et qui, produisant l'œil, produisant la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure, à la Bôdhi parfaite, au Nirvâṇa?

C'est précisément la voie sublime à huit branches, telles que : la vue parfaite; — le raisonnement parfait; — la parole parfaite; — la fin de l'œuvre parfaite; — la vie parfaite; — l'effort parfait; — la mémoire parfaite; — la contemplation (samâdhi) parfaite.

C'est là, Bhixus, la voie moyenne, perçue par le Tathâgata au moyen de la Bôdhi, et qui, produisant la vue, produisant la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure, à la Bôdhi parfaite, au Nirvâṇa.

tous les six de ce que ces trois avaient recueilli. Après midi, Bhagavat communiquait à trois des cinq Bhixus la parole de l'enseignement, et en envoyait deux mendier en ville; les cinq vivaient alors de ce que ces deux avaient recueilli. Le Tathâgata ne mange qu'avant midi.

(Dul-va, Abhiniṣkramaṇa-sûtra.)

§ II. *Énumération et définition des vérités.*

1. Voici donc, Bhixus, ce que c'est que la vérité sublime de la DOULEUR.

La naissance est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur *, le chagrin, la lamentation, la souffrance, la tristesse, l'affliction, tout cela est douleur *[1]; — l'union avec l'objet haï est douleur, la séparation d'avec l'objet aimé est douleur; — ne pas obtenir ce qu'on désire est douleur; — en somme les cinq agrégats de la perception, *voilà* la douleur,

[1] Phrase manquant dans la traduction tibétaine, quelquefois même supprimée dans les textes pâlis de la prédication de Bénarès, mais très-fréquemment répétée dans d'autres textes pâlis, sanskrits, tibétains.

2. Voici donc aussi, Bhixus, ce qu'est la sublime vérité de l'ORIGINE *de la douleur :*

C'est la soif de revenir à l'existence, c'est la joie unie à l'attachement (*ou* à la passion) qui se livre au plaisir à tout propos, c'est-à-dire, la soif des désirs, la soif de l'existence, la soif de l'agrandissement de l'existence[1].

3. Voici donc aussi, Bhixus, ce que c'est que la sublime vérité de la DESTRUCTION *de la douleur.*

C'est précisément la destruction de cette même soif par la suppression absolue des attachements; (c'est) le renoncement, le rejet complet, la délivrance, le détachement (par rapport à cette soif[2]).

4. Voici donc aussi, Bhixus, ce que c'est que la vérité sublime (appelée) la VOIE qui tend à la destruction de la douleur.

C'est précisément ce chemin à huit branches (*ou* sec-

[1] *D'après le tibétain :* c'est la soif d'exister, la passion du plaisir, l'ardeur à se livrer au plaisir en toute occasion, c'est-à-dire la soif des désirs, la soif de la transmigration, la soif de la privation de la transmigration (!).

[2] *D'après le tibétain :* c'est l'absence complète de désirs par rap-

tions), à savoir : la vue parfaite..... la contemplation parfaite.

§ II (III). *Évolution* (ou *Énumération*) *duodécimale des vérités.*

Ensuite Bhagavat parla ainsi au groupe des cinq Bhixus :

1.

1. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Voilà la sublime vérité de la DOULEUR. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la réalité (*ou* la règle), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la science naquit, le discernement naquit, le raisonnement naquit.

2. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Voilà l'ORIGINE de la douleur. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la règle, l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la science naquit, le discer-

§ III. *Évolution* (ou *Énumération*) *duodécimale des vérités.*

1.

1. Telle est la sublime vérité de la DOULEUR, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée (*ou* la haute sagesse) naquit, la science naquit, la vue (ou la lumière) naquit.

2. Mais aussi cette douleur, cette vérité sublime, IL FAUT LA CONNAÎTRE COMPLÉTEMENT, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), etc.

port à cette sorte de soif, la destruction, le..... (mot effacé), la transformation individuelle, la délivrance, la sécurité relativement à la délivrance.

nement naquit, le raisonnement naquit.

3. Voilà la DESTRUCTION de la douleur, etc.... (Cette abréviation est dans le texte même.)

3. * LA VOILÀ CONNUE COMPLÉTEMENT, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu exposer, l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit*. (Manque dans le tibétain).

2.

4. Voilà la VOIE qui mène à la destruction de la douleur. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la réalité, l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la science naquit, le discernement naquit, le raisonnement naquit.

4. Telle est la sublime vérité (dite) l'ORIGINE de la douleur, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit.

2.

5. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit: Après avoir bien connu la sublime vérité de la douleur, IL FAUT LA CONNAÎTRE COMPLÉTEMENT. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la réalité, l'œil...., le raisonnement naquit.

5. Et aussi cette origine de la douleur, qui est une vérité sublime, IL FAUT L'ABANDONNER, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu exposer, etc.....

6. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la vérité sublime, l'origine de la douleur, IL FAUT L'ABANDONNER. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil . . . . . . le raisonnement naquit.

6. *LA VOILÀ ABANDONNÉE, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, en présence de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit *. (Manque dans le tibétain.)

3.

7. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la sublime vérité de la destruction de la douleur, IL FAUT LA MANIFESTER. Quand je fus bien pénétré de cette idée, l'œil . . . . . le raisonnement naquit.

8. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la sublime vérité, la voie qui mène à la destruction de la douleur, IL FAUT LA MÉDITER. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil . . . . . , le raisonnement naquit.

7. Telle est la sublime vérité, la DESTRUCTION de la douleur, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit.

8. Mais encore, cette destruction de la douleur, cette vérité sublime, IL FAUT LA MANIFESTER, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), etc.

3.

9. Bhixus, au sujet de lois

9. *LA VOILÀ MANIFESTÉE,

qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime de la douleur est bien connue, la VOILÀ COMPLÉTEMENT CONNUE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil....., le raisonnement naquit.

10. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime, l'origine de la douleur est bien connue, LA VOILÀ ABANDONNÉE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil...., le raisonnement naquit.

11. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime de la destruction de la douleur est bien connue, LA VOILÀ MANIFESTÉE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil....., le raisonnement naquit.

12. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi,

ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit*. (Manque dans le tibétain.)

4.

10. Telle est la sublime vérité (appelée) la VOIE qui mène à la destruction de la douleur, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit.

11. Mais aussi cette voie qui mène à la destruction de la douleur, cette sublime vérité, IL FAUT LA MÉDITER, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), etc.....

12. *LA VOILÀ MÉDITÉE, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on

j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime, la voie qui mène à la destruction de la douleur est bien connue, LA VOILÀ MÉDITÉE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil naquit... le raisonnement naquit.

n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit*. (Manque dans le tibétain.)

§ III (IV). *Conséquences de l'évolution duodécimale.*

1. Bhixus, aussi longtemps que cette évolution duodécimale, qui fait ainsi tourner trois fois ces quatre vérités sublimes, n'avait pas fait naître (en moi) l'œil, la connaissance, la science, le discernement, le raisonnement, aussi longtemps je n'aspirais pas à être délivré de ce monde avec ses dieux, avec son Brahmâ et son démon, des hommes avec leurs ascètes (çramaṇas) et leurs brahmanes, (de cette agglomération) de dieux et d'hommes : la pensée du départ (*ou* de la sortie), du détachement, de la délivrance absolue, de l'affranchissement de l'erreur, ne pouvait abonder en moi. Bhixus, je n'avais pas cette conscience intime qui fait dire : Je suis un Buddha parfait, en possession de la Bô-

§ IV. *Conséquences de l'évolution duodécimale.*

1. Aussi longtemps, Bhixus, que je n'avais pas fait ainsi tourner trois fois ces quatre vérités sublimes sous douze faces, et que (par conséquent) la vue de la connaissance telle qu'elle est ne m'était pas parfaitement pure, pendant tout ce temps, Bhixus, je ne pouvais, dans ce monde, avec ses dieux, son Brahmâ, son Mâra (démon), en présence de ces créatures composées d'ascètes et de brahmanes, de dieux et d'hommes, me rendre ce témoignage : Je suis un parfait Buddha, arrivé à la Bôdhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle.

dhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle.

2. (Mais) Bhixus, à partir du moment où l'évolution duodécimale, qui fait tourner trois fois ces quatre vérités sublimes, fit naître en moi l'œil, la science, le discernement, le raisonnement, à partir de ce moment, la pensée d'être délivré de ce monde avec son cortége de dieux, avec Brahmâ et le démon, des hommes avec leurs ascètes et leurs brahmanes, (de cette agglomération) de dieux et d'hommes, la pensée de la sortie, du détachement, de la délivrance absolue, de l'affranchissement de l'erreur, abonda en moi. Bhixus, j'eus alors la conscience intime qui fait dire : Je suis un Buddha parfait, en possession de la Bôdhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle.

2. Mais, Bhixus, à partir du moment que je fis tourner trois fois sous douze aspects divers ces quatre vérités sublimes, en sorte que la vue de la connaissance telle qu'elle est devint parfaitement pure, alors, Bhixus, dans ce monde, avec ses dieux, son Brahmâ, son Mâra, en présence de ces créatures mêlées de çramanas et de Brahmanes, de dieux et d'hommes, je me rendis ce témoignage, que je suis un parfait Buddha, doué de la Bôdhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle. Aussi la connaissance, la vue (ou la vue de la connaissance, *d'après le tibétain, et peut-être même d'après le pâli*) est-elle née pour moi, ma délivrance est inébranlable ; je suis à ma dernière naissance; je ne reviendrai pas à l'existence.

(Nota. Au lieu de « dieux et hommes, » il faudrait dire « rois et sujets, » d'après la traduction birmane, qui rend *dêva* par *samuti-nat*. La traduction tibétaine dit bien « rois, chefs des hommes, » mais seulement pour rendre le mot

pajâya « créature » : elle supprime aussi le mot Brahmanes, et cela dans les deux paragraphes. Le premier de ces paragraphes, d'un sens si clair et si net en lui-même, est inintelligible dans la traduction tibétaine; et au second, la fin diffère notablement du pâli; elle dit : Cette science m'est apparue, j'ai une délivrance comme il n'y en a pas eu auparavant; j'ai obtenu le Nirvâna, de manière à ne plus reprendre désormais aucune existence).

Ainsi parla Bhagavat; les cinq Bhixus, pleins de joie, se réjouirent du discours de Bhagavat [1].

§ IV (V). *Conversions et prodiges.*

1. A cet exposé de la loi, l'œil de la loi sans poussière et sans tache naquit pour l'Ayuṣmat Kauṇḍinya et pour quatre-vingt mille dieux bien préparés.

2. Puis Bhagavat adressa ces paroles à l'Ayuṣmat Kauṇḍinya : Kauṇḍinya, com-

§ V. *Conversions et prodiges.*

1. Pendant l'exposé de cette révélation, l'œil de la loi, sans poussière et sans tache, naquit pour l'Ayuṣmat Koṇḍanya (*ou* en tibétain, Kauṇḍinya). Dès qu'on possède la loi de l'origine, on possède la loi de la destruction.

2. Au moment même où Bhagavat venait de faire mouvoir la roue de la loi, les dieux

[1] Phrase qui ne se trouve pas dans tous les textes pâlis.

prends-tu bien la loi? — Très-bien, Bhagavat. — Kauṇḍinya, comprends-tu bien la loi? (la) comprends-tu bien? — Très-bien, oui, très-bien, Sugata.

Parce que l'Ayuṣmat Kauṇḍinya avait très-bien compris la loi, à cause de cela, le nom de Ajñâtâ (Kun-çes « qui connaît bien ») Kauṇḍinya lui demeura attaché.

de la terre firent entendre leur voix. Bhagavat, dirent-ils, a fait mouvoir, à Bénarès (Bârânasî), à Ṛṣipatana (Isipatana), dans le Mṛgadâva (Migadâya), la roue de la loi [qui n'a rien au-dessus d'elle, et qui n'avait point encore tourné], cette roue que ni çramana, ni brahmane, ni dieu, ni Mâra, ni Brahmâ, ni personne au monde n'aurait pu mettre en mouvement.

La parole des dieux terrestres fut entendue par les dieux (de la région) des quatre grands rois qui la répétèrent: Bhagavat l'a fait mouvoir à Bénarès, à Ṛṣipatana, dans le Mṛgadâva, cette roue de la loi qui n'a rien au-dessus d'elle, et [qui n'avait point encore tourné], cette roue que ni çramana, ni brahmane, ni dieu, ni homme, ni personne au monde n'aurait pu mettre en mouvement.

La parole des dieux (de la région) des quatre grands rois fut entendue des dieux Trayaçtrinçat (Tâvatinsâ), — des dieux Yâmas, — des dieux Tuṣitâ (Tussitâ), — des dieux Nirmânaratayas (Nimmânarati), — des dieux Parinirmitavaçavartinas (Parinimmitava-

3. « L'Ayuṣmat Kauṇḍinya a bien compris la loi ! » A ces mots, les Yaxas qui sont à la surface de la terre élevèrent la voix : « Compagnons, Bhagavat, à Bénarès (Vârânaçî), à Ṛṣivadana, dans le bois des Gazelles, a fait tourner en trois fois sous douze faces diverses la roue de la loi qui renferme la loi : nul être au monde, ascète ou brahmane, ne l'avait encore fait tourner, tant soit peu, selon la loi, et c'est pour le bien d'un grand nombre d'êtres, par affection (*ou* compassion) pour le monde, en vue de l'avantage, de l'utilité, du bien des dieux et des hommes, qu'il l'a fait tourner : la tribu des dieux prend de l'accroissement, celle des Asuras décline. » Telle est la voix qui fut entendue.

savatti), qui la répétèrent successivement (en ces termes) : Bhagavat l'a mise en mouvement à Bénarès, à Ṛṣipatana, dans le Mṛgadâva, cette roue qui n'a rien au-dessus d'elle, [qui n'avait point encore tourné], et que ni çramana, ni brahmane, ni dieu, ni Mâra, ni Brahmâ, ni personne au monde n'aurait pu faire mouvoir.

3. A ces mots, en cet instant, en ce moment, à la minute, la voix pénétra jusqu'au monde de Brahmâ, et ce monde, avec ses dix mille éléments, trembla, trembla fortement, fut violemment secoué. Une clarté immense et merveilleuse apparut dans le monde, clarté qui dépassa la puissance divine des dieux (d'après le tibétain : la vigilance, l'étonnement, la lumière se manifestèrent dans les mondes).

[Cette manifestation ayant eu lieu dans les mondes, après que Brahmâ eut entendu exposer la loi (*ou mieux :* après avoir entendu Brahmâ exposer la loi), les dieux rentrèrent chacun dans leur demeure].

La voix des Yaxas de la surface de la terre fut entendue des Yaxas qui se promènent dans le ciel, puis successivement des dieux de la section des quatre grands rois, — des dieux Trayaçtrinçat, — des dieux Yâmas, — des dieux Tuṣitas, — des dieux Nirmânaratayas, — des dieux Paranirmitavaçavartinas. Et de ceux-ci, en cet instant, en ce moment, à la minute, oui, à cet instant, à ce moment, à la minute, à l'instant même, elle retentit dans les régions du monde de Brahmâ, et les dieux de la section de Brahmâ la répétèrent à leur tour : « Compagnons, Bhagavat, à Bénarès, à Ṛṣivadana, dans le bois des Gazelles, a fait tourner trois fois sous douze faces la roue de la loi qui renferme la loi : nul au monde, ascète ou brahmane, dieu ou démon, ou Brahmâ, ne l'avait fait tourner si peu que ce fût conformément à la loi; et c'est pour l'utilité d'un grand nombre d'êtres, par compassion pour le monde, en vue de l'utilité, de l'avantage, du bien des dieux et des hommes qu'il l'a fait tourner. Aussi la tribu

des dieux grandit-elle visiblement, tandis que celle des Asuras décroît complétement. » Telle fut la parole qui retentit.

4. Parce que Bhagavat avait fait tourner, à Bénarès, à Ṛṣivadana, dans le bois des Gazelles, en trois fois sous douze aspects différents, la roue de la loi qui renferme la loi, à cause de cela, la dénomination de « mise en mouvement de la roue de la loi » (Dharma-cakra-pravartanam) resta attachée à cet exposé de la loi.

(Dulva, Abhiniskramana-sûtra, Dharma-cakra.)

Fin du Dharma-cakra-sûtra (Dharma-cakra).

4. Ensuite Bhagavat prononça cet *udâna* (éloge ou réflexion) :

Tu comprends bien, vraiment, Kauṇḍinya (Koṇḍaña). Tu comprends bien, vraiment, Kauṇḍinya!

(D'après le tibétain : C'est parce que tu comprends bien, Kauṇḍinya, c'est par ceux qui comprennent bien (que ces phénomènes ont été produits.)

A cause de cela, le nom de Ajñâtâ-Kauṇḍinya (Aññâta Koṇḍaññô) resta à l'Ayuṣmat Kauṇḍinya.

[Fin du Dharma-cakra-pravartana-sûtra.]

§ V (II). *Énumération et définition des vérités.*

Ensuite Bhagavat adressa une deuxième fois (litt. en deux fois) la parole au groupe de cinq Bhixus :

Bhixus, voici ce que sont les quatre vérités sublimes. — Lesquelles?

Ce sont la vérité sublime de la douleur; — la vérité sublime de l'origine de la douleur; — de la destruction de la douleur; — de la voie qui tend à la destruction de la douleur.

1. Qu'est-ce que la sublime vérité de la DOULEUR?

La naissance est douleur; — la vieillesse est douleur; — la maladie est douleur; — la mort est douleur; — la sépa-

ration d'avec l'objet aimé est douleur;—l'union avec l'objet haï est douleur; — ne pas obtenir ce qu'on désire est douleur; — en somme, les cinq agrégats de la perception sont douleur.

Pour la CONNAÎTRE PARFAITEMENT, il faut *méditer le chemin* sublime à huit branches.

2. Qu'est-ce que la vérité sublime de l'ORIGINE de la douleur?

C'est la soif de l'existence, accompagnée de la passion du plaisir, se livrant au plaisir en toute occasion.

Pour l'ABANDONNER, il faut *méditer le chemin* sublime à huit branches.

3. Qu'est-ce que la vérité sublime de la DESTRUCTION de la douleur?

C'est abandonner complétement cette soif de l'existence, accompagnée de la passion du plaisir, se livrant au plaisir en toute occasion; la rejeter (cette soif), l'éloigner, la faire disparaître; c'est retrancher les désirs [1], les supprimer (nirodha); être absorbé dans le calme, s'y éteindre.

Pour la MANIFESTER, cette (destruction), il faut *méditer la voie* sublime à huit branches.

4. Qu'est-ce que la vérité sublime (dite) la VOIE qui tend à la destruction de la douleur?

C'est le chemin sublime à huit branches, savoir : la vue parfaite; — le raisonnement parfait; — la parole parfaite; — la fin de l'œuvre parfaite; — la vie parfaite; — l'effort parfait; — la mémoire parfaite; — la contemplation parfaite.

Il faut le MÉDITER.

Pendant cette explication de la loi, l'esprit de l'Ayuṣmat Kauṇḍinya fut délivré du mal, en sorte que le mal n'eut plus prise sur lui.

(Dul-va, Abhiniṣkramaṇa-sûtra.)

[1] Peut-être vaut-il mieux traduire : c'est le retranchement des désirs; la suppression, l'apaisement complet (ou la cessation), l'extinction (de la soif).

Nous faisons suivre la traduction des neuf autres sûtras qui composent le *Dhammacakkappavattana vaggô* du *Sanyutta-nikâya*, plaçant en tête de chacun d'eux son numéro d'ordre et le titre qui lui est donné dans le résumé final (*udâna*).

2. *Paroles dites par le Tathâgata.*

I.

1. Telle est la vérité sublime de la DOULEUR, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, au sujet des lois qui n'avaient point encore été entendues auparavant, l'œil naquit pour les Tathâgatas, la connaissance naquit, la sagesse profonde naquit, la science naquit, la lumière naquit pour eux[1].

2. Or, cette vérité sublime de la douleur, il FAUT LA CONNAÎTRE À FOND, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, au sujet des lois..... (comme ci-dessus).

3. LA VOILÀ CONNUE À FOND, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, etc...... la lumière naquit pour eux.

II.

4. Telle est la vérité sublime de la PRODUCTION de la douleur, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, au sujet des lois..... la lumière naquit pour eux.

5. Or, cette production de la douleur, qui est une vérité sublime, IL FAUT L'ABANDONNER, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

[1] Cette phrase doit être répétée douze fois : le texte lui-même l'abrége quatre fois aux propositions intermédiaires de chaque série, c'est-à-dire à celles que nous avons numérotées 2, 5, 8, 11. Nous abrégerons tout, l'ayant donnée intégralement dans la première proposition.

6. LA VOILÀ ABANDONNÉE, ont dit les Tathâgatas. Bhixus, à ces mots..... la lumière naquit pour eux.

III.

7. Telle est la vérité sublime appelée l'EMPÊCHEMENT de la douleur, ont dit les Tathâgatas. À ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

8. Or, l'empêchement de la douleur, cette vérité sublime, IL FAUT LE MANIFESTER, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

9. Le VOILÀ MANIFESTÉ, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

IV.

10. Telle est la vérité sublime, appelée la VOIE qui tend à la destruction de la douleur, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

11. Mais cette vérité sublime, la voie qui tend à l'empêchement de la douleur, IL FAUT LA MÉDITER, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus...... la lumière naquit pour eux.

12. LA VOILÀ MÉDITÉE, ont dit les Tathâgatas. A ces mots ..... la lumière naquit pour eux.

3. *Les agrégats* (Kandhâs-Skandhâs).

Voici, Bhixus, les quatre vérités sublimes.

Quelles sont ces quatre? La vérité sublime de la douleur; — de la production de la douleur; — de la destruction de la douleur; — de la voie qui tend à la destruction de la douleur.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la vérité sublime de la *douleur?* Il faut dire que ce sont les CINQ AGRÉGATS DE LA PERCEPTION, savoir : l'agrégat de perception de la forme......, l'agrégat

de perception de l'analyse [1]. Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime de la douleur.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la vérité sublime, la *production* de la douleur? — C'est cette soif de renaître, le plaisir, accompagné de passion, se jetant de tous côtés sur les jouissances, savoir : la soif des désirs, la soif de l'existence, la soif de l'agrandissement de l'existence. — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime de la production de la douleur.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la vérité sublime de l'*empêchement* de la douleur? — C'est l'empêchement de cette même soif par la suppression complète de la passion, l'abandon, le renoncement, la délivrance, la non-résidence (par rapport à cette soif). — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime de l'empêchement de la douleur.

Et quelle est, Bhixus, cette vérité sublime, la *voie* qui tend à l'empêchement de la douleur? — C'est précisément la voie à huit branches, telles que la vue complète [2]..... la contemplation complète. — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime, la voie qui tend à la destruction de la douleur.

Ce sont là, Bhixus, les quatre vérités sublimes. En conséquence, Bhixus, que l'on dise : telle est la *douleur,* et qu'on s'y applique étroitement (*yôgô karaṇtyô*)...... qu'on dise : telle est la *voie,* etc.... et qu'on s'y applique étroitement.

4. *Les soutiens* (Âyâtana).

Voici, Bhixus, les quatre vérités sublimes. — Quelles sont ces quatre? — La sublime vérité de la douleur, etc.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la sublime vérité de la *douleur?* Il faudrait dire que ce sont les SIX ORGANES (*ou* SOUTIENS) DU MOI (*cha ajjhattikâni* (= Sk. *Adhyâtmikâni*) *âyâtanâni*). Quels

[1] Le texte lui-même abrége, ne donnant que le premier et le dernier terme de l'énumération. Nous en parlerons plus tard.

[2] Voir plus haut, p. 366.

sont ces six? — L'organe de l'œil...... l'organe de l'esprit (*manas*[1]). — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle douleur.

Quelle est, Bhixus, la sublime vérité de la *production* de la douleur?..... (Le reste de ce sûtra reproduit identiquement le précédent.)

5. *Exhortation à bien garder* (Dhâraṇâya).

Gardez bien, ô vous, Bhixus, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées.

A ces mots, un des Bhixus dit à Bhagavat : Quant à moi, vénérable, je les garde bien, les quatre vérités sublimes enseignées par Bhagavat.

Comment, de quelle manière les gardes-tu bien, toi, Bhixu, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées?

La DOULEUR, telle est, ô vénérable, la première vérité sublime enseignée par Bhagavat, et je la garde avec soin. — La PRODUCTION de la douleur, telle est, ô vénérable, la deuxième vérité, etc. — L'EMPÊCHEMENT de la douleur, telle est, ô vénérable, la troisième vérité, etc. — La VOIE qui tend à l'empêchement de la douleur, telle est, ô venérable, la quatrième vérité sublime enseignée par Bhagavat, et que je garde avec soin. C'est ainsi, ô vénérable, que je garde avec soin les quatre vérités sublimes enseignées par Bhagavat.

Bien, bien! Bhixu, tu gardes avec soin les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées.

La DOULEUR, Bhixu, c'est bien la première vérité sublime que j'ai enseignée, tu la gardes avec soin, comme il faut. — La PRODUCTION de la douleur, Bhixu, etc. — L'EMPÊCHEMENT de la douleur, Bhixu, etc. — La VOIE qui tend à l'empêchement de la douleur, Bhixu, c'est bien la quatrième vérité sublime que j'ai enseignée; tu la gardes avec soin de cette façon. C'est ainsi, Bhixu, que tu gardes avec soin les quatre

[1] Énumération encore abrégée dans le texte et sur laquelle nous reviendrons.

vérités sublimes que j'ai enseignées. En conséquence, Bhixu, après avoir dit : telle est la douleur, il faut s'y appliquer étroitement..... Après avoir dit : telle est la voie qui tend à l'empêchement de la douleur, il faut s'y appliquer étroitement.

6. *Deuxième exhortation à bien retenir.*

Gardez bien, ô vous, Bhixus, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées.

A ces mots, un des Bhixus parla ainsi à Bhagavat : Pour moi, ô vénérable, je garde avec soin les quatre vérités enseignées par Bhagavat.

Comment donc, et de quelle façon, gardes-tu, toi, Bhixu, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées ?

La DOULEUR, ô vénérable, telle est la première vérité enseignée par Bhagavat; je la garde avec soin, et si quelqu'un, ô vénérable, soit Çramana, soit Brahmane, venait dire : « Ce n'est pas là la douleur, la première vérité sublime (celle) que le Çramana Gôtama a enseignée; et moi, après avoir réfuté (*ou* à l'encontre de [1]) cette première vérité sublime de la douleur, je ferai connaître une autre première vérité su-

[1] Le mot du texte est *paccakkhâya* (= pratyaxâya). *Pratyaxâya* serait le datif de *pratyaxam* « sous les yeux, en présence de; » mais ce mot exige un complément au génitif; or nous avons l'accusatif (*ariyasaccam paccakkhâya*). Je sais bien qu'on dit avec une construction accusative *Gôtamam dassanâya upakamissâmi* « j'irai pour voir (*dassanâya* au datif) Gotama; » mais cet accusatif est motivé par le verbe renfermé dans le substantif *dassanâya;* on ne pourrait pas expliquer aussi facilement l'accusatif construit avec *pratyaxâya.* — *Paccakkhâya* pourrait être le participe passé indéclinable du verbe *xi* « détruire, » augmenté des prépositions *prati+â*, ce qui donnerait la forme *pratyâxîya :* cette forme peut-elle être l'origine du pâli *paccakkhâya?* Je ne voudrais pas l'affirmer; je traduis cependant en me fondant sur cette identification; l'autre traduction « à l'encontre de » se réfère à *paccakkhâya* = *pratyaxâya* = *pratyaxam.*

blime de la douleur, » cette thèse ne serait pas admise (*nétam ṭhânam vijjati*).

La PRODUCTION de la douleur, ô vénérable, etc.

L'EMPÊCHEMENT de la douleur, ô vénérable, etc.

La VOIE qui tend à l'empêchement de la douleur, telle est, ô vénérable, la quatrième vérité sublime, enseignée par Bhagavat, et que je garde avec soin ; et si quelqu'un, Çramana ou Brahmane, venait dire : « Ce n'est pas là, etc.... » cette thèse ne serait pas admise. — C'est ainsi que moi, ô vénérable, je garde avec soin les quatre vérités sublimes enseignées par Bhagavat.

Bien, bien, Bhixu! oui, tu gardes bien les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées. — La douleur, Bhixu, telle est la première vérité sublime que j'ai enseignée ; tu la gardes telle qu'elle est; et si quelqu'un, Bhixu, soit Çramana, soit Brahmane, parlait ainsi : « Ce n'est pas là cette première vérité sublime de la douleur, que le Çramana Gôtama a enseignée ; mais moi, après avoir réfuté cette première vérité sublime de la douleur, je ferai connaître une autre première vérité sublime de la douleur[1], » cette thèse ne serait pas admise. — La PRODUCTION de la douleur, Bhixu, etc..., — La DESTRUCTION de la douleur, Bhixu, etc. — La VOIE qui tend à la destruction de la douleur, Bhixu, telle est la quatrième vérité sublime que j'ai enseignée, et si quelqu'un, Çramana ou Brahmane, venait dire, etc..... cette thèse ne serait pas admise.

Garde bien ainsi, Bhixu, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées. En conséquence, Bhixu, après avoir dit : Telle

[1] Cette phrase, répétée plusieurs fois, et qui exprime la pensée même du sûtra, peut être prise dans deux sens différents ; elle signifie, ou bien : Ce n'est pas là la vérité de la douleur enseignée par Bhagavat; ou bien : Cette vérité, enseignée par Bhagavat, n'est pas la vraie douleur. La première interprétation met en question la mémoire ou l'intelligence du disciple; la deuxième met en question la doctrine du maître. On attendrait plutôt le deuxième sens ; mais il est probable que la phrase n'exprime que le premier.

est la douleur, il faut s'y appliquer étroitement..... Après avoir dit : Telle est la voie qui mène à la destruction de la douleur, il faut s'y appliquer étroitement.

7. *L'ignorance* (Avijjâ).

Le Bhixu, assis à distance respectueuse, dit à Bhagavat : L'IGNORANCE! l'IGNORANCE (*avijjâ*)! dit-on, voilà ce qui se répète, ô vénérable! Qu'est-ce donc, ô vénérable! que l'ignorance, et dans quelle mesure un homme peut-il être en proie à l'ignorance?

— Lorsqu'on est dépourvu de connaissance (*añânam*) au sujet de la douleur, de la production de la douleur, de l'empêchement de la douleur, de la voie qui tend à l'empêchement de la douleur, c'est là ce qui s'appelle IGNORANCE (*avijjâ*), et c'est dans cette mesure qu'un homme est en proie à l'ignorance. Par conséquent, Bhixu, après avoir dit : Telle est la douleur, il faut s'y appliquer étroitement..... Après avoir dit : Telle est la voie qui tend à l'extinction de la douleur, il faut s'y appliquer étroitement.

8. *La science* (Vijjâ).

Ensuite un des Bhixus se rendit au lieu où était Bhagavat; arrivé près de Bhagavat, il le salua, puis s'assit à une certaine distance. Une fois assis à une certaine distance, le Bhixu adressa ces paroles à Bhagavat : « La SCIENCE! la SCIENCE (*vijjâ*)! dit-on, voilà, ô vénérable! ce qu'on entend répéter. » En quoi consiste-t-elle, cette science, ô vénérable! et jusqu'à quel degré peut-on dire qu'un homme est doué de science?

— Bhixu, la connaissance (*ñânam*), relativement à la douleur, à la production de la douleur, à l'empêchement de la douleur, à la voie qui tend à la suppression de la douleur, cette connaissance, Bhixu, est ce qu'on appelle SCIENCE, et c'est dans cette mesure qu'un homme est dit doué de science. En conséquence, après avoir dit : Telle est la douleur, qu'on s'y applique étroitement..... Après avoir dit : Telle est la

voie qui tend à la suppression de la douleur, qu'on s'y applique étroitement.

9. *Les clartés* (Sankâsanâ).

Ceci, ai-je dit, est la sublime vérité de la *douleur*. Voilà, Bhixus, ce que j'ai fait connaître : il y a là, ai-je ajouté, des beautés (*vaṇṇâ*) sans mesure, des ornements (*vyanjanâ*) sans mesure, des CLARTÉS (*sankâsanâ*) sans mesure. Voilà ce que c'est que la sublime vérité de la douleur.

Ceci, ai-je dit, est la *production* de la douleur, etc.

Ceci, ai-je dit, est l'*empêchement* de la douleur, etc.

Ceci, ai-je dit, est la sublime vérité, la *voie* qui tend à l'empêchement de la douleur. Voilà, Bhixus, ce que j'ai fait connaître. Il y a là, ai-je ajouté, des beautés sans mesure, des ornements sans mesure, des CLARTÉS sans mesure. Telle est la sublime vérité, appelée la voie qui tend à l'empêchement de la douleur.

En conséquence, Bhixus, après avoir dit : Ceci est la douleur, qu'on s'y applique étroitement ;... après avoir dit : Ceci est la voie qui tend à la suppression de la douleur, qu'on s'y applique étroitement.

10. *La réalité* (Tathena).

Ces quatre (paroles), Bhixus, sont CONFORMES À LA RÉALITÉ (*tathâni*), elles ne sont pas contraires à la réalité (*avitathâni*), elles ne sont pas autres (que la réalité) (*anañathâni*).

Quelles sont ces quatre *paroles?*

Ceci, ai-je dit, Bhixus, est la douleur. Cette parole est conforme à la réalité, elle n'est pas contraire à la réalité, elle n'est pas autre *que la réalité.*

Ceci, ai-je dit, est la production de la douleur..... Ceci est la suppression de la douleur..... Ceci, ai-je dit, est la voie qui tend à la suppression de la douleur : cette parole est conforme à la réalité, elle n'est pas contraire à la réalité, elle n'est pas autre *que la réalité.*

Ainsi, Bhixus, ces quatre *paroles* sont conformes à la réa-

lité, elles ne lui sont pas contraires; elles ne sont pas autres que la réalité. — En conséquence, Bhixus, après avoir dit : Ceci est la douleur, qu'on s'y applique étroitement; . . . . . . après avoir dit : Ceci est la voie qui tend à la destruction de la douleur, qu'on s'y applique étroitement.

Deuxième chapitre *intitulé :* « Mise en mouvement de la roue de la loi. » — Résumé de ce chapitre : Deux discours prononcés par le Tathâgata, — les agrégats (*kandhâ*) et les soutiens (*âyâtanâni*). — Deux exhortations à bien retenir; — l'ignorance, la science; — les clartés; — la réalité [1].

ANALYSE ET DISCUSSION DES TEXTES.

Étudions maintenant ces divers textes : notre examen portera essentiellement sur le premier sûtra pâli et sur les textes tibétains et sanskrits qui lui correspondent, car les autres sûtras pâlis ne se composent guère que de répétitions ou de paroles élogieuses sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister longuement. Les remarques de quelque importance auxquelles ils pourraient donner lieu trouveront naturellement place dans l'étude des diverses parties du sûtra principal sur lequel doit se concentrer notre attention.

Je distingue, dans le sûtra que j'appelle la *Prédication de Bénarès*, trois parties : 1° les caractéris-

[1] Tous ces textes pâlis et tibétains, augmentés du « sûtra (tibétain) des quatre vérités, » traduit plus loin, ont été publiés dans les *Textes tirés du Kandjour* (autographiés), dont ils forment la dixième livraison : on y a ajouté l'extrait du Lalitavistara sanskrit et tibétain; le récit du Mahâvastu est le seul qui ne s'y trouve pas; les textes pâlis sont en caractères birmans. Il s'est glissé malheureusement un certain nombre de fautes dans ce cahier de 48 pages in-8°.

tiques du sûtra; 2° le discours lui-même; 3° les circonstances accessoires. Je les passerai successivement en revue.

CARACTÉRISTIQUES.

Par *caractéristiques* j'entends les formules initiale et finale qui s'ajoutent à tout sûtra; ce que j'ai à dire à ce sujet est bref, mais non sans importance.

Et d'abord la phrase *evam mê sutam* « voilà ce que j'ai entendu, » qui est la caractéristique initiale des sûtras, manque dans le texte pâli. Est-ce un oubli du copiste? Est-ce une omission volontaire? Nous ne saurions le dire, n'ayant qu'un manuscrit à notre disposition; mais il est étrange qu'on trouve dans un exemplaire d'un sûtra de cette importance cet oubli d'une règle qui passe pour essentielle; il est vrai qu'on omet très-souvent cette phrase dans les textes pâlis, mais par abréviation et seulement dans les petits sûtras qui continuent un chapitre; on se borne alors à la mettre en tête du premier; c'est ce qu'on aurait attendu dans le cas actuel, et c'est ce qui n'existe pas.

La formule finale d'approbation qui termine invariablement chaque sûtra prête aussi, dans l'espèce, à une observation; d'abord elle n'existe pas partout; elle manque dans les textes tibétains purs, et même dans quelques textes pâlis [1]; mais, là même où elle se trouve, il arrive qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait

[1] Toutefois, sur quatre, un seul ne la donne pas, c'est un exemplaire du *Mahâvaggô* du Vinaya.

être, le dernier mot du texte, puisque tout un récit des prodiges vient à la suite; peut-être pourrait-on voir dans ce fait la preuve que ce sûtra est réellement extrait d'un récit plus étendu. Notons cependant que, par une exception remarquable, le Mahâvastu, se conformant à la règle, mais non aux exigences du sujet, au lieu de placer l'approbation à la suite des paroles du Buddha (ce qui était sa place plus naturelle, sinon officielle), l'a rejetée tout à la fin du sûtra, après le récit des prodiges.

Les noms du lieu de la scène, qui entrent toujours dans la formule initiale d'un sûtra, présentent ici deux variantes. La première, et la moins importante, est celle du pâli *migadâya* « héritage des gazelles, » au lieu de *mṛgadâva* « bois des gazelles. » *Mṛgadâva* se rencontre exclusivement dans les textes sanskrits, *Migadâya* dans les textes pâlis, qui cependant connaissent, je le crois, les deux formes, mais emploient surtout *Migadâya*. Le Dh. c. pr.[1] tibétain dit : « Le bois où errent (rgyu-va) les gazelles, » ce qui paraît répondre, non pas à *Migadâya* du pâli, mais à *Mṛgadâva* des textes sanskrits; le Mahâvastu porte bien *Mṛgadâva;* mais plus d'une fois on croit lire *Mṛgadâya*. On s'explique sans peine la substitution d'un de ces mots à l'autre par l'analogie de nature et quelquefois de forme des lettres *ya* et *va*, le sens s'y prêtant d'ailleurs aisément[2].

[1] Pour abréger, je représente le texte pâli par les initiales Dh. c. pr. — Les initiales Dh. c. désignent le texte tibétain pur.

[2] Mṛgadâva, dit le Lalitavistara, a été ainsi appelé parce que

Est-ce par une confusion de ce genre qu'il faut aussi expliquer la variante du nom de Ṛṣipatana (en pâli Isipatana). Ce mot célèbre, très-fidèlement rendu dans le Dh. c. pr. tibétain, comme il l'est dans le Lalitavistara, par drang-srong-lhung-va, est représenté dans les textes tibétains purs par drang-srong SMRA-VA. Ainsi à *LHUNG-va* « chute » (patana), se substitue *smra-va* « parole, » qui semble répondre à un sanskrit *vacana* « paroles, » mais est effectivement la traduction de *vadana* « bouche, visage, » d'où « parole ; » car le Mahâvastu porte constamment *Ṛṣivadana*[1]. Cette lecture reparaît ailleurs ; ainsi, parmi les cent récits de l'Avadâna-çataka, deux ont Bénarès pour théâtre : le nom y est, à la vérité, écrit *Ṛṣipatana* dans l'unique manuscrit sanskrit que nous connaissons, mais la traduction tibétaine porte Drang-srong-smra-va. D'où vient que la leçon pâlie, repoussée par les autres textes, reparaît dans le Lalitavistara? Si l'on se reporte à l'explication donnée dans cet ouvrage (p. 21) du nom *Ṛṣipatana*, on voit bien qu'il y est question d'une *voix*, mais non de

les gazelles y habitent sans crainte : *abhayadattâ : prativasanti* (édit. de la Bib. ind. p. 20). Un commentaire du texte pâli, qui se trouve dans le *Paritta*, et que je ne connais que depuis peu, ne donne pas une autre explication de *migadâya*, et reproduit les termes du Lalitavistara dans l'expression *abhayadânavasena*.

[1] Dans le cours du récit ; car précisément dans la formule initiale on lit *Ṛpattané*, mot informe, doublement fautif par l'omission de *ṣi* et la réduplication de *t*, mais qui paraît reproduire l'autre leçon. Je parle d'après le manuscrit 94 de la collection Burnouf, le seul que j'aie consulté ; il en existe un autre, n° 91 de la même collection, que je n'ai pas eu le temps d'examiner.

celle des Riṣis. Du reste, rien n'empêche d'admettre que la tradition ait varié selon les temps et selon les lieux, surtout selon les écoles. On peut supposer aussi l'influence de la prononciation, qui a pu faire changer *Ṛṣivadana* en *Ṛṣipatana*, par le renforcement de *v* en *p*, et de *d* en *t*. Il est donc possible que les modifications naturelles de la prononciation et les variations de la tradition aient agi les unes sur les autres ou les unes avec les autres, pour amener le changement, soit de *Ṛṣivadana* en *Ṛṣipatana*, soit de *Ṛṣipatana* en *Ṛṣivadana*, mais plutôt le premier que le second. La rivalité des écoles peut avoir eu une part dans ces variétés de lecture; mais je ne la crois pas prépondérante, car nous voyons deux écoles bien distinctes adopter la même leçon[1].

LE DISCOURS DU BUDDHA.

Nous passons maintenant à la partie la plus intéressante, la plus importante, celle qui constitue le

[1] Le commentaire du Paritta, cité tout à l'heure, représente les Pratyeka-buddhas et les Ṛṣis comme affluant à Bénarès pour y entendre la loi; et cette donnée, sans concorder avec celle du Lalitavistara, aboutit au même résultat quant à la lecture et à l'explication du nom de *Ṛṣipatana*. C'est ce qui résulte de ces phrases : *Ettha hi uppatanupapannâ sabbannû* (?) *isayo patanti dhammacakkappavattanatthaṃ nisîdanti... Âkâsena âgantvâ paccekabuddhâ isayo pettha ôsidanavasena patanti... Iminâ isinaṃ patanupapannavasena taṃ Isipatananti vuccati.* — Ces indications sembleraient même justifier la lecture *pattanaṃ* (proprement « ville »), considérée comme fautive, mais qui se rencontre assez souvent au lieu de *patana* dans le nom qui nous occupe, car ce mot *patana* ne paraît pas avoir une existence distincte.

sûtra lui-même, les paroles attribuées au Buddha, son discours, — en un mot, sa prédication. Ce discours se divise en trois parties : 1° la théorie des deux extrêmes et de la voie moyenne; 2° la théorie des quatre vérités (l'énumération et la définition de ces vérités); 3° la théorie de l'évolution duodécimale, à laquelle on peut en ajouter une quatrième, qui est l'éloge et l'exposé des effets de cette doctrine. Dans les groupes pâli-tibétain, sanskrit-tibétain, sanskrit pur, ces diverses parties forment un seul et même discours; mais dans le groupe tibétain pur, elles constituent autant de discours parfaitement distincts, isolés les uns des autres, et de plus disposés dans un ordre différent; car il y a une interversion des deux dernières parties, c'est-à-dire que l'évolution duodécimale (3°) vient au second rang et précède l'énumération et la définition des vérités (2°) reléguée au troisième. Nous aurons à apprécier cette diversité, qui est ce qu'il y a de plus saillant dans les différences de nos textes; mais pour le moment, nous nous renfermerons dans l'examen spécial de chaque partie.

§ 1. LES DEUX EXTRÊMES ET LA VOIE DU MILIEU.

Il y a deux extrêmes dont il faut se garder : les plaisirs qui dégradent, — les privations volontaires et les mortifications qui épuisent. Entre ces deux excès s'ouvre une voie moyenne, que le Buddha n'explique pas (elle a été la principale cause des schismes bouddhiques), mais qui se divise en huit branches ou

sections, dont il donne les noms. Pour faire comprendre ce qu'est cette voie mystérieuse, il se contente de définir le plaisir d'une part, les privations de l'autre, et de caractériser l'homme qui se livre, soit à l'un, soit à l'autre de ces extrêmes.

Le premier extrême, ou plaisir, c'est le *kâma* « désir, » — et le *sukha* « bien-être, » qui résulte ou semble devoir résulter du désir satisfait : c'est ce qu'expriment les mots *kamêsu kamasukhallikânuyogô*. Cette phrase, identique dans tous les textes, pâli et sanskrits, renferme un élément (*llika*) dont je ne puis tirer parti. Dans le Dh. c. pr. tibétain, nous trouvons tout simplement v*dê-va* « bien-être » pour la traduction de *sukha(llika)*, mais dans le Lalitavistara, v*sod-sñôms* « aumône. » Les textes tibétains purs se divisent sur le mot ; le Dul-va a v*sod-sñôms* comme le Lalitavistara, et l'Abhiniṣkramana-sûtra v*sod-nams* ; mais v*sod-nams* signifie ordinairement « mérite religieux, » sens évidemment inacceptable. On voit qu'il y a ici une difficulté assez sérieuse ; les textes tibétains qui emploient v*sod-sñoms* ont en vue un Bhixu qui amasserait des aumônes par gourmandise. Celui qui introduit v*sod-sñoms* ne peut le prendre que dans le sens de v*de-va* « bien-être, » expression du Dh. c. pr. tibétain. C'est à ce sens que nous devons nous tenir; mais nous n'obtenons pas par là l'explication des syllabes *llika* qui se trouvent en sanskrit comme en pâli. Le mot *sukha* aurait-il un dérivé *sukhallika?* J'avais pensé à diverses corrections, entre autres à celle-ci : *sukhamatallika* « le plus grand des bien-être? »

Mais, en présence de l'unanimité des textes, je renonce à tout essai de correction, et je suis obligé de croire à l'existence d'un mot *sukhallika*, dérivé de *sukha* et n'en différant guère par le sens, sinon peut-être pour lui donner une acception défavorable. J'appelle sur ce point les lumières des indianistes.

Le deuxième extrême est ainsi défini : *attakilamathânuyogo* (pâli) ou *âtmakâyaklamathânuyôgô* (sanskrit) « celui qui n'est occupé qu'à se fatiguer soi-même (ou à fatiguer son propre corps). » Je n'insiste pas sur une phrase aussi claire, non plus que sur le mot *dukhô* « souffrant, souffreteux, » qui l'accompagne, et que le Dh. c. pr. tibétain explique en y ajoutant un commentaire presque indispensable « souffrant par l'effet des privations [1]. » Je ferai cependant une remarque, c'est que ce mot présente une sorte d'équivoque, car c'est aussi le nom de la douleur métaphysique. Or la douleur qu'on s'inflige volontairement est bien différente de cette douleur de l'existence que le Buddha s'est donné pour mission de supprimer. Mais je ne m'arrête pas davantage à cette petite difficulté, et je passe immédiatement aux expressions qui caractérisent les hommes adonnés aux deux extrêmes.

Ces expressions, beaucoup plus abondantes pour l'homme de plaisir que pour l'homme voué aux mortifications (au moins dans les textes pâli et tibé-

[1] Le commentaire du Paritta dit : « Apportant la douleur par des meurtrissures volontaires, telles que de s'entourer (?) d'épines, etc. » *Kaṇṭakâpassayâdibhi attamâraṇchi dukkhâvaho.*

tain, — les textes sanskrits sont moins prodigues et font un partage plus égal), renferment toutes l'idée de vulgarité, de grossièreté, d'avilissement social; ce sont, par exemple, *hîna* « bas, » *grâmya* « villageois, rustre, vilain (opposé à gentil, *ârya*); » *pârthagjanika* [1] « simple particulier, homme ordinaire, » qui répond assez au mot grec ἰδιώτης et au terme « idiot » que nous en avons tiré, avec cette différence que « idiot » exprime pour nous le défaut d'intelligence, tandis que pour les Bouddhistes *pârthagjanikô* exprime l'absence de moralité, de sentiments élevés. Ces expressions se résument toutes dans le mot *anârya* (non ârya) « mal élevé, qui n'est pas distingué, qui n'est pas noble, non gentil, » et que les textes tibétains traduisent d'une façon assez embarrassée. Ainsi le Dh. c. pr. ne le rend pas dans la première phrase, où il s'agit de l'homme de plaisir; le texte purement tibétain ne le rend pas non plus, ou ne le représente que par un équivalent incertain. Dans la seconde phrase, relative aux mortifications, ils le rendent, mais le Dh. c. pr. par bs*ńags-par-bya-va ma yin-pa* « qui n'est pas recommandable, » et les textes tibétains par '*phags-pa ma yin-pa* « non élevé » ('*phags-pa* est la traduction ordinaire de *ârya*). Mais il y a plus, les textes sanskrits eux-mêmes semblent avoir été mal à l'aise avec ce terme éminemment sanskrit. Ainsi, dans la deuxième phrase, le Lalitavistara le supprime, et dans la première il est d'accord avec

[1] Pour ce mot, voyez Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 848 et s. (App. XIX), et Koeppen, *Die Religion des Buddhâ*, p. 397.

le Mahâvastu pour lui substituer *nâlamâryô*, qui se résout sans doute en *na-alam-ârya* « non suffisamment relevé ; » mais ce terme est rendu dans la traduction tibétaine du Lalitavistara par *'phags-pa la mi mkho-va* « qui n'est pas prévenant pour les gens vénérables, » selon M. Foucaux ; j'aimerais mieux traduire : « qui n'est pas agréable ou approprié aux gens bien élevés, » ou mieux, « qui n'est pas à la hauteur de l'élévation morale, qui n'est pas uni à ce qui est élevé[1]. » On voit que le terme *anâryô* n'est pas exempt de difficulté ; il est le contraire de *ârya*[2], terme assez étendu, qui semble désigner, en général, toute espèce d'élévation, de supériorité, morale d'abord, sociale ensuite[3].

J'aurais à peine besoin de rappeler le mot *anartha-sanhitô* « uni à l'inutilité, à la nuisance ; » je crois cependant devoir remarquer qu'il est appliqué éga-

[1] Le Dictionnaire tibétain-sanskrit rend *mkho-va* par *upayukta*.

[2] Pour ce mot important, voyez Köppen, p. 396. M. Max Müller le traduit par « elect. » (*Buddhaghosha's parables*), et Fausböll par « nobilis, » v. 22 du Dhammapadam et *passim*.

[3] Voici les équivalents que le commentaire du Paritta donne à ces différents termes : *Hîno* = *lâmako*, mot que je ne puis identifier. — *Gammo* (sk. *grâmya*) = *gâmavâsînam sannako* (ou *santako*) « qui hante les villageois. » — *Pothujjaniko* (sk. *pârthagjanika*) = *puthujjanandhabâlajanena âcitto* (ou *âvitto?*) « connu ou recherché des gens simples (des aveugles?) et des sots ; » je ne suis pas bien sûr du mot *andha* (il devrait y avoir un *â* long) ; mais il est évident que, selon le commentaire, *pṛthagjana* « les gens simples, » mot de notre texte, et *bâlajana* « les ignorants, les hommes dépourvus de sens, » sont synonymes. — *Anariyo* = *na ariyo na visuddho na uttama na ariyânam santako* « qui n'est pas distingué, qui n'est pas pur, qui n'est pas supérieur, qui ne hante pas les gens distingués. »

lement à ceux qui tombent dans les deux extrêmes. Excepté les textes purement tibétains qui, du reste, peuvent l'appliquer à l'un et à l'autre, bien que ne le citant qu'une fois, tous le répètent deux fois; tous aussi, à l'exception du Dh. c. pr. le rendent par une expression qui signifie « nuisible. » *Anartha* a en effet le sens de « dommage, » comme en latin *inutilis* celui de « nuisible. » Il est à remarquer que le *Mahâvastu* emploie la première fois (en parlant du voluptueux) l'expression *nârthasanhitô* « non appliqué à ce qui est utile, » et la deuxième (en parlant du bourreau de lui-même) *anarthasanhitô* « voué à ce qui est nuisible. » Les jouissances ne sont pas utiles; les mortifications sont nuisibles; mais le fond de la pensée est que tout ce qui n'élève pas dégrade [1].

Sur la voie moyenne, la voie à huit branches, qualifiée *ârya* « noble, sublime, élevé, » (les deux extrêmes étant *anârya* « bas, ignoble, ») je n'ai rien à dire en ce moment; mais comment ne pas parler de la cause et des conséquences assignées par nos textes à cette voie sublime? La cause, c'est la Bôdhi; mais sur ce point les textes purement tibétains gardent un silence complet. Le texte pâli l'énonce en disant, à l'aide d'un terme intraduisible : « la voie du milieu a été comprise à fond, en Buddha (abhisambuddhâ) par le Tathâgata [2]. » et la traduction

[1] Le commentaire dit : *na atthasanhito* et *sukhâvahakâraṇam anissito* « ne se dirigeant pas vers la cause qui apporte le bien, etc. »

[2] Cette phrase est la seule où se rencontre ce titre célèbre de *Tathâgata*, de sorte que les textes tibétains purs étant privés de cette

tibétaine, commentant et ajoutant, dit : « La voie du milieu a été proclamée par le Tathâgata, devenu un parfait Buddha. » Le Mahâvastu ne diffère pas beaucoup du pâli; mais il ajoute un autre complément : « La voie moyenne, (qui fait marcher) dans la sublime discipline de la loi, a été comprise à fond en Buddha par Tathâgata [1]. » Ces déclarations unissent donc la Bôdhi à l'intelligence de la voie moyenne; cette intelligence procède de la Bôdhi, et se confond presque avec elle; on en peut dire presque autant des conséquences de la voie moyenne ou des récompenses qu'elle entraîne.

Ces récompenses consistent en ceci : on obtient « l'œil et la connaissance » (caxu-jñâna); on arrive au « calme parfait » (upaçamâya), à la « connaissance surnaturelle » (abhijñâya), à la « Bôdhi parfaite » (sambodhayê), au Nirvâna (Nirvâṇâya). Telle est l'énumération du texte pâli, reproduite dans les textes tibétains purs. Il y aurait beaucoup à dire sur les termes qui la composent, surtout les quatre derniers. Présentent-ils une gradation? ou sont-ils des équivalents? Ils paraissent désigner les faces diverses sous lesquelles on peut envisager une seule et même chose, la condition de Buddha. Il est à re-

phrase, le terme Tathâgata n'y figurerait pas s'il ne paraissait dans le petit récit qui sépare les deux premières parties du discours, et n'en peut guère être détaché.

[1] *Tathâgatêna âryasmin dharma-vinayê madhyamâ pratipadâ anusambuddhâ.* Je rends *Dharmavinaya* par « discipline de la loi ; » on devrait peut-être traduire « la discipline et la loi. » Cette expression mériterait une étude spéciale. (Voy. plus haut, p. 359.)

marquer que le terme *sambôdhayê* « la Bôdhi parfaite, » représenté dans les textes tibétains par *rdzogs-par byang-chub*, qui en est la traduction ordinaire, est rendu dans le Dh. c. pr. tibétain par *khong-du chud-pa* « τὸ perfecte intus capere, » expression qui, du reste, se présente assez fréquemment comme équivalente de l'autre, et qu'on pourrait croire être plus ancienne. Notons aussi que la Bôdhi, présentée comme la cause ou l'équivalent de la connaissance de la voie du milieu par le terme *abhisambuddhâ*, cité plus haut, est ici donnée comme un des termes auxquels cette voie aboutit; cela prouve combien ces termes, si soigneusement distingués les uns des autres, se rapportent tous à une même idée principale, dont ils expriment, soit une subdivision, soit une forme particulière[1].

Le Mahâvastu reproduit à peu près l'énumération pâlie; seulement il remplace *abhijñâya* « connaissance surnaturelle » par quatre expressions qui n'en sont certes pas les équivalents rigoureux : *nirvêdâya*[2] « l'humilité, » *virâgâya* « l'absence de pas-

[1] Voici l'explication de ces quatre termes, donnée par le commentaire : *Upasamâya* = *kilesupasamatthâya* « en vue de l'apaisement (ou de la cessation) du kleça. » — *Abhiññâya* = *catunnam saccânam abhijânana* (sic) *tthâya*, « en vue de la connaissance (surnaturelle) des quatre vérités. » — *Sambodhayâ* = *tesam yeva sambujjhanatthâya*, « en vue de l'intelligence de ces mêmes quatre vérités » (il faut remarquer ici le mot *sambujjhana*, qui suppose un sanskrit *sambudhyana*). — *Nibbânâya* = *nibbânassa saccakiriyâya* « pour la manifestation du Nirvâna. » — Ces équivalents n'ont pas une très-grande importance; mais il est juste d'en tenir compte.

[2] Écrit différemment; mais nous ne pouvons discuter la leçon.

sion, » *nirôdhâya* « la destruction, » et un mot dont la lecture est douteuse, et qui me paraît être *çrâmaṇyâyé*[1] (au datif) « la qualité de çramaṇa. » Cette phrase est citée trois fois, et à la première, au lieu de *upaçama* « calme parfait, » qui reparaît à la seconde, on trouve *brahmacarya* « la pureté. » Le Lalitavistara qui, pour le deuxième extrême, emploie une phrase toute nouvelle[2], tandis que le Mahâvastu n'en ajoute aucune, reproduit d'ailleurs, en parlant du premier extrême et de la voie moyenne, l'énumération du Mahâvastu, mais non pas sous une forme identique; il conserve le terme *abhijñâya* « connaissance surnaturelle » que l'autre rejette, et fait absolument disparaître *upaçama*, à demi éliminé par le Mahâvastu, et auquel il substitue constamment *brahmacarya*. Ainsi, en rapprochant le Lalitavistara du texte pâli, on trouve que les mots *brahmacarya, nirvêda, virâga, nirôdha,* sont les substituts de *upaçama,* d'où l'on peut conclure qu'ils en sont les équivalents; ce qu'il serait fort aisé de soutenir en invoquant la suite de nos textes, où nous verrons *virâga* et *upaçama* désigner ou qualifier *nirôdha*, le nom de la troisième vérité, qui leur est ici associé ou substitué.

De ce que nous venons de dire, on pourrait in-

[1] Il faut lire *çrâmaṇyâya*, datif de *çrâmaṇyam*. Le mot *çâmaṇyam* ou *çâmaññam* « condition d'ascète » existe en pâli, et il y a un *çâmañña-phala-suttam* « sûtra sur les avantages de la condition d'ascète, » traduit par Burnouf (*Lotus de la bonne loi*, Appendice II, p. 449 et s.).

[2] « Dans cette vie, il souffre, dit-il en parlant de l'homme voué aux mortifications, et dans l'autre, la souffrance mûrit pour lui. » Cette phrase n'a pas d'équivalent dans les autres textes.

duire que le Lalitavistara a corrigé, et même bien corrigé le Mahâvastu; mais il y a entre ces textes trop de dissemblances pour qu'on puisse s'arrêter à une telle conclusion. Les textes, nous aurons souvent l'occasion de l'établir, sont indépendants les uns des autres, mais tous dérivent d'une même tradition, qui a laissé sur chacun d'eux son ineffaçable empreinte, et leur donne une physionomie générale commune. L'étude des parties subséquentes de nos textes confirmera ce résultat de l'examen de cette première partie.

Nous en avons fini avec la première partie de la prédication de Bénarès; nous avons vu en quoi consistent les deux extrêmes, la voie du milieu, les conséquences attachées à celle-ci et à ceux-là. Si nous suivions les textes pâli et sanskrit, nous n'aurions qu'à passer à la deuxième partie du discours; mais ici les textes tibétains nous arrêtent; ils nous donnent à entendre qu'il fallut plus d'un jour et plus d'une allocution pour faire entrer cette incomparable théorie dans l'esprit des cinq disciples [1], habitués à voir dans l'exténuation volontaire d'eux-mêmes l'exercice de la plus haute moralité. L'enseignement dut donc se prolonger, et pendant tout le temps

[1] On sait que la prédication de Bénarès n'eut que cinq auditeurs, les cinq ascètes qui, après s'être livrés pendant six ans au jeûne et à d'autres mortifications pénibles, sur le mont Gaya, en compagnie de Çâkyamuni, le quittèrent avec indignation, le traitant de gourmand et de voluptueux, lorsqu'il renonça à ce triste régime, et se remit à prendre de la nourriture. Devenu Buddha, c'est à eux les premiers qu'il annonça sa doctrine.

qu'il dura, le maître, tandis qu'il endoctrinait deux des disciples, envoyait chaque matin les trois autres mendier en ville le repas de midi, auquel tous les six prenaient part. Dans l'après-midi, il continuait d'instruire trois disciples, et envoyait les deux autres chercher en ville le repas du soir, auquel les cinq disciples seuls participaient, le Buddha, nous pouvons ajouter les Bhixus, ne mangeant plus après midi; car nous voyons ici Çâkyamuni appliquer seul la règle qui est devenue celle de l'ordre qu'il a fondé. Ainsi, cela est d'ailleurs évident, les disciples n'étaient pas encore des Bhixus; cependant le texte leur donne cette qualification. Vraie, si on la prend dans l'acception générale « mendiants, » elle est fausse si elle désigne les membres de l'ordre fondé par Çâkya; car au moment où nous sommes, l'ordre n'existait pas encore. Aussi, le discours, bien qu'adressé à des Bhixus, ce que les auditeurs ne sont pas encore, est déclaré applicable aux « aspirants[1], » c'est-à-dire à ceux qui sont précisément dans la condition actuelle des cinq disciples. En effet, les textes disent, en des termes à peu près identiques : « Bhixus, un aspirant (*pravrajita*) doit se garder de ces deux extrêmes. » Seul le Dh. c. pr. tibétain, s'éloignant visiblement du texte pâli, dit : Bhixus et aspirants, évitez ces deux extrêmes. » Quelle que puisse être

[1] J'appelle ainsi ceux que désigne le mot *pravrajita*, que M. Max Müller rend par « anchorite » (*Buddhaghosha's parables; Dhammapadam*, v. 184); ce sont ceux qui ont déjà renoncé au monde, mais qui n'ont pas encore été admis dans la société religieuse.

la cause de cette divergence, on voit que les textes réunissent à dessein le terme *pravrajita*, qui fait allusion à la situation actuelle des cinq, et le terme *Bhixu*, qui fait allusion à leur situation prochaine; et (pour généraliser) ils comprennent ensemble les deux états par lesquels doit passer l'*ârya*, l'homme qui atteint la perfection, — à savoir l'état de préparation et l'état d'achèvement. La proximité de ces deux états, si voisins surtout dans la personne des auditeurs de ce discours, fait passer sur le petit anachronisme qui résulte de l'emploi du mot *Bhixu*, et qui d'ailleurs n'est pas de nature à exciter les scrupules des Bouddhistes.

Passons maintenant à la théorie des vérités.

II. THÉORIE DES QUATRE VÉRITÉS.

Cette théorie, subalternisée et rejetée au troisième rang dans les textes tibétains purs, mais retenue au deuxième par les textes pâli et sanskrit, est en réalité la partie vitale du discours. Nous allons l'étudier en suivant les divisions naturelles du sujet lui-même, indiquées par la succession des quatre vérités.

1. Douleur.

La première vérité est la douleur. En quoi consiste-t-elle? Sur ce point, les textes sont unanimes. La douleur, c'est la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort; — c'est l'union avec l'objet haï, la séparation d'avec l'objet aimé; — c'est la déception dans

les espérances. Jusqu'ici, rien de particulier, rien qu'on ne puisse retrouver dans le Brahmanisme[1]; mais à la fin, le Bouddhisme se caractérise; il nous donne l'expression définitive, complète, adéquate de la douleur dans ce résumé : en somme, la douleur, ce sont les cinq agrégats de la perception (*pancuppâdânakkhandhâ*). Cette conclusion appartient-elle à la rédaction primitive du sûtra? N'aurait-elle pas été ajoutée après coup? La manière dont cette déclaration est introduite dans le texte semble le donner à penser; il est vrai que le Mahâvastu fait précéder ce résumé de l'énumération des agrégats, disant : « La forme est douleur, la sensation est douleur, etc. » Mais cette énumération, comme le résumé qui la termine, peut être une adjonction postérieure. Toutefois, si l'adjonction existe, elle ne peut être que fort ancienne; sa présence dans tous les textes sans exception le prouve suffisamment.

Les cinq skandhas sont donc le dernier mot de la douleur; bien plus, ils en sont le mot unique; elle se résume tout entière en eux, si nous en croyons le 3e sûtra pâli (voyez plus haut, p. 382). Il reproduit, en effet, la théorie des quatre vérités, exactement dans les mêmes termes que le premier, sauf, pour la première, la douleur, qu'il fait résider tout entière et uniquement dans les cinq *upâdânakkhandhâ*, sans prendre même la peine de les énumérer, tant ils sont connus, et les désignant seule-

[1] Comparez Manu, VI, 62, 63.

ment par le premier et le dernier. Ce sont : la forme (rûpa); la sensation (vêdanâ); la conscience (sanjñâ); la synthèse, ou le raisonnement, l'imagination (sanskâra); l'analyse ou la distinction (vijñâna). On pense bien que nous ne pouvons disserter ici sur les célèbres skandhas : disons seulement qu'ils représentent les éléments de la personnalité. M. Childers, dans sa traduction du *Khuddâka-pâṭha*, les appelle : «The five elements of Being.» Ce n'est pas tout encore. Le 4e sûtra (voy. plus haut, p. 383) reproduit exactement le 3e, si ce n'est que, dans la description de la douleur, il substitue aux cinq skandhas «les six siéges des qualités sensibles, les six soutiens du moi,» ou, comme traduit M. Childers, «les six organes des sens» (*cha ajjhâttikâni âyâtanâni*), qui constituent le cinquième des douze Nidâna, et comprennent l'œil (caxu), l'oreille (çrôtram), le nez (ghrâṇam), la langue (jihvâ), le corps (kâya), l'esprit (manas). Je n'insiste pas sur ce sujet, qui appartient à la métaphysique, et je termine cet exposé en rappelant que dans l'énumération qui ouvre le *Khuddâka-pâṭha* nous trouvons ceci : Quelles sont les quatre choses? — Les quatre vérités. — Quelles sont les cinq choses? — Les cinq éléments de la personnalité. — Quelles sont les six choses? — Les six organes des sens[1], — et en faisant remarquer que, par cette direction donnée à la définition de la douleur, notre texte en place la cause, l'essence, dans

[1] Childers, *Khuddâka-pâṭha*, p. 2. Extrait du *Journal asiatique* de Londres.

la constitution même de l'être humain, dans les éléments de son individualité. C'est par là que la métaphysique bouddhique se précipite dans la doctrine du Nirvâṇa-néant, et la porte lui est ouverte dans la prédication même de Bénarès; mais cette porte était-elle ouverte dès l'origine? Nous le demandons encore sans vouloir prendre sur nous de répondre.

2. Origine,

Cette douleur, d'où vient-elle? Nos textes paraissent non pas lui assigner une double origine, mais distinguer dans ce qui en est l'origine deux choses : 1° la soif de renaître, c'est-à-dire de recommencer indéfiniment l'existence que la mort semble suspendre; 2° le penchant inconsidéré à goûter actuellement le plaisir. La seconde dérive de la première, et les textes tibétains, en particulier, paraissent exprimer cette dépendance par une construction grammaticale qui fait dépendre du mot « soif » tout le reste de la phrase. Ainsi, la *soif* est la source de la douleur, et cette *soif* n'est autre chose que le désir ardent de jouir, l'aspiration immodérée à l'existence : c'est ce que le pâli exprime en ajoutant ces trois termes, qui ne se retrouvent pas ailleurs, et sont un véritable commentaire : « la soif des désirs, — la soif de l'existence, — la soif d'agrandir l'existence » (kâma-bhava-vibhava tahṇâ). Les deux mots *bhava* et *vibhava* ont donné lieu, dans la traduction tibétaine, à une singulière méprise. Après avoir rendu *bhava* par *'khor-va* « l'existence, le cercle (de la transmi-

gration, du *sansâra*), » on a traduit *vi-bhava*, en prenant *vi* dans le sens privatif qu'il a souvent, par *'khor-va dañ-bral-va* « privation, absence de transmigration, » ce qui est un non-sens. Il est aisé de voir que *vibhava* n'est point ici le contraire, le privatif, de *bhava;* il en est plutôt l'augmentatif, c'est-à-dire que *vi* doit avoir le sens de « élargissement, dilatation, » qui lui convient très-bien; en sorte que *vibhava* ne peut désigner que « l'extension de l'existence, une existence plus large, plus vaste. »

3. Destruction ou suppression.

Étant donnée l'origine dela douleur, la suppression consiste à faire disparaître cette origine. Aussi nos textes s'accordent-ils pour nous dire que la troisième vérité n'est autre que la suppression de cette soif, qui constitue la deuxième, et même le Lalitavistara en prend occasion pour compléter sa définition, en ajoutant au mot *soif* les épithètes de « procréatrice » (janikâ) et « poursuivant le succès » (nivartikâ). Quant au Dh. c. pr. il s'attache au nom de la troisième vérité *nirôdha*, pour y ajouter une épithète d'abord, et ensuite plusieurs synonymes. L'épithète est *asêsa-virâgô* « absolument dépouillé de passion, » expression que le Lalitavistara décompose en *açêṣô virâgô*, faisant peut-être de *virâgô* « absence de passion » un substantif qui serait l'équivalent de *nirôdha* et comme un autre nom de la troisième vérité; et de fait, nous avons déjà vu, dans la première partie du discours, le terme *virâga*, substantif,

associé comme équivalent à *nirôdha*. Le Mahâvastu opère la même séparation, et d'une manière plus sensible, par l'emploi d'un nouveau terme qui n'appartient qu'à lui, mais très-expressif, *açêṣa-xayô* « destruction complète, » à moins qu'on ne veuille en faire une épithète de *nirôdha*, et traduire *açêṣaxayô virâgô nirôdha* par « la suppression exempte de passion et entièrement destructive, etc. » Ce qui paraît ressortir le plus clairement de toutes ces diversités, c'est que le terme *nirôdha* n'est qu'un mot choisi entre plusieurs pour dénommer la troisième vérité. En effet, les termes ne manquent pas pour la désigner, et, à l'exception du Lalitavistara, qui est, sur ce point, d'une sobriété exemplaire, nos textes abondent en synonymes de *nirôdha*.

Le pâli nous donne les termes « abandon » (câgô, = Sk. tyâga), — « rejet » (patinissaggô = Sk. pratinissarga), — « délivrance » (mutti = Sk. mukti), — « absence d'attachement » (anâlayo). Le terme *patinissaggô*, dont le sens paraît pourtant bien clair, est traduit en tibétain d'une façon assez inattendue par *so-sor*-bs*gyur-va*. *So-sor* répond très-bien à *prati;* mais comment adapter bs*gyur-va* « changer » à *nissarga* « émission, rejet, expulsion en dehors? » L'idée de « changement, » exprimée par le mot tibétain, se comprend fort bien, seulement elle doit répondre à quelque expression autre que celle du texte actuel. Mais c'est surtout le mot *anâlayô* qui va nous fournir un exemple curieux, sinon de variété de lecture, au moins de diversité d'interprétation. Le tibétain

en donne en effet une traduction qui est une paraphrase et un commentaire : *grol-va la jum-pa mêd-pa* « qui est sans inquiétude au sujet de la délivrance » (le mot *grol-va* = *mutti* précède immédiatement dans l'énumération). Il est évident que le traducteur tibétain a pensé au sens de « être abattu, désespéré[1], » que possède la racine *lî*, augmentée de *â*; mais *âlaya* signifie aussi « demeure, » et *lî* a le sens de « s'appliquer » (se adjungere, inhærere, adhærere). Le mot *âlaya* se trouve dans le Dhammapada (v. 411) dans cette phrase : *yassâlayâ na vijjanti*, que Fausböll rend par : « cui studia non reperiuntur, » et Max Müller par : « he who has no interests[2]; » d'après le commentaire cité par Fausböll, le mot *âlaya*, dans ce passage, est l'équivalent de *taṇhâ* « la soif » (tattha âlayâti taṇhâ). Je pense que dans notre texte *anâlayo* signifie, non pas précisément « l'absence de soif, » mais l'absence d'attachement pour la soif, ou pour l'existence, dont on ne se fait pas une demeure, une habitude. Il est manifeste que le tibétain donne une interprétation tout à fait différente.

Le Mahâvastu ne donne pas les termes *mukti* et *anâlaya*, mais il reproduit *tyâga* et *pratinissarga*, entre lesquels il intercale un synonyme nouveau *prahâṇa* « abandon, » mot assez curieux, dont l'introduction dans cette partie du discours est une sorte d'anticipation sur l'évolution duodécimale, et que nous aurons à rappeler plus tard.

[1] « Tabescere, animo linqui » (Westergaard, *Radices linguæ sanskritæ*). — [2] *Buddhaghosha's parables*, Introduction.

En regard des quatre termes (*câgô*, *patinissaggô*, *matti*, *anâlayô*), que le pâli ajoute au mot *nirôdha*, les textes purement tibétains en ajoutent six : *spangs-pa* « abandonner » (traduction de *prahâṇa*); — *bor-va* « rejeter; » — b*sal-va* « éloigner, purifier; » — *zad-pa* « faire disparaître; » — *ñé-var-ji-va* « être calme » (traduction de *upaçama*); — *nub-pa* « s'enfoncer, disparaître. » Tout ce qu'on pourrait faire pour identifier chacun de ces termes à quelqu'un de ceux du texte pâli, n'aboutirait jamais qu'à des résultats incertains; nous ne le tenterons pas. Nous ferons seulement remarquer, 1° que, en général, dans tous les textes, les différents termes employés reviennent tous à une même idée fondamentale, la disparition, la destruction de la soif; 2° que le mot *ñé-var-ji-va* (qui pourrait être considéré comme un équivalent de la traduction tibétaine de *anâlayô* dans le Dh. c. pr.) est ce même mot *upaçama* que le Lalitavistara, dans la définition des deux extrêmes, semble remplacer par plusieurs termes, au nombre desquels se trouve *nirôdha*, le nom de la troisième vérité, ce qui établit entre ces deux expressions la commune signification de « cessation, arrêt. » La troisième vérité consiste, en effet, dans l'apaisement complet, la cessation, la suppression de la soif, c'est-à-dire de l'attachement à l'existence.

4. La voie.

Que dire maintenant de la quatrième et dernière vérité? La théorie des quatre vérités n'est venue que

pour expliquer la *voie moyenne*, proclamée dans la première partie du discours. Les trois vérités passent successivement devant nos yeux; nous arrivons à la quatrième vérité, qui est précisément cette *voie moyenne*, autour de laquelle tout le discours semble pivoter, et nous n'en savons pas davantage. Nous apprenons, ce que nous savons déjà, qu'elle se subdivise en huit sections; mais nous ne voyons pas mieux en quoi elle consiste exactement : pour la pénétrer, il faudrait avoir l'explication de ces huit sections. Notre texte ne nous la fournit pas, et par cela même nous sommes dispensé d'aborder ce sujet, qui d'ailleurs serait trop spécial et trop étendu. Renfermons-nous donc dans quelques remarques simples et générales. Le mot *voie*, qui désigne habituellement la quatrième vérité, est en effet donné comme son nom spécial : la quatrième vérité s'appelle «voie à huit branches,» *aṭṭhangikô maggô* (en pâli). Cependant, lorsqu'on énumère les quatre vérités, lorsqu'on l'oppose aux deux extrêmes, elle n'est jamais appelée que *pratipad* ou *paṭipadâ*. Burnouf n'a peut-être pas suffisamment fait sentir la différence qui existe entre les deux termes[1], et surtout je ne pense pas que *paṭipadâ* puisse être considéré comme une division du *maggô*. Ce sont deux noms d'une même chose envisagée à des points de vue différents. Ne pourrait-on pas dire que *paṭipadâ* désigne la marche[2], la tendance, l'action, l'effort

[1] *Lotus de la bonne loi*, p. 520 (Appendice V).

[2] Burnouf lui-même incline vers cette explication, *loc. cit.*

de l'homme, tandis que *maggô* désigne la voie qu'il suit, le chemin, l'instrument dont il se sert, le lieu où son action s'exerce? Ce qui est certain, c'est que le mot *maggô* est toujours accompagné de l'épithète *aṭhangikô* « à huit branches, » et *patipadâ*, soit de *majjhimâ* « moyen, » soit de *dukkhanirodhagâminî* « tendant à l'extinction de la douleur. » On voit que cette dernière expression enveloppe à peu près les quatre vérités; il n'y manque que le nom de la deuxième (samudaya), qu'il serait aisé d'ajouter. Cette expression synthétique fait saisir le lien des vérités entre elles, lien rendu sensible d'ailleurs par leur succession et leur dépendance mutuelle. De la douleur on passe à l'origine, de l'origine à la destruction, de la destruction à la voie; mais si l'on prend la voie pour point de départ, on passe de la voie à la destruction, de la destruction à l'origine, de l'origine à la douleur. Burnouf a suffisamment insisté sur cette énumération ascendante et descendante (*anulôma-pratilôma*) qui rappelle celle des quatre castes et des douze Nidâna dont nous parlerons tout à l'heure. D'après la manière dont la question était posée dans nos textes, la voie ou la quatrième vérité étant le point de départ, c'est par elle qu'il aurait fallu commencer pour finir par la douleur; mais on comprend que l'exposé de la théorie ait exigé l'ordre inverse suivi par ces mêmes textes.

Avant de quitter ce sujet, je veux faire une remarque qui me paraît importante. La douleur, à laquelle nos textes assignent pour cause « la soif »

(*tahṇâ*), se trouve être par le fait le douzième terme d'une série de causes et d'effets, dépendant les uns des autres, dont le dernier est la vieillesse, la maladie, la mort, comptés parmi les éléments de la douleur, et la douleur elle-même, qui entre dans l'expression complète de ce dernier terme[1], tandis que le premier est «l'ignorance» (avidyâ). Cette énumération célèbre est connue sous le nom de *Nidâna*. Or, parmi les termes intermédiaires dont elle se compose, il en est plusieurs qui ont été cités précédemment; le deuxième (sanskâra), le troisième (vijñânam), le septième (vêdana), font partie de ces cinq skandhas, qui sont, disent nos textes, la douleur elle-même; bien plus, l'upâdâna, qui résume en lui les cinq skandhâs appelés pancupâdânakkhandhâ, est le neuvième terme du Nidâna, dont le cinquième est le nom de ces six organes des sens (ṣaḍâyâtana), qui, eux aussi, nous dit le quatrième sûtra pâli, sont la douleur tout entière; la «soif» (tṛṣṇâ), cette cause de la douleur d'après nos textes, est le huitième terme de cette énumération, qui a pour dixième terme *bhava* «l'existence,» l'objet que poursuit la «soif,» d'après nos textes. Le onzième terme est *jâti* «la naissance,» le premier élément de la douleur. Deux termes seulement du Nidâna ne se sont point présentés à nous dans l'étude que

[1] Ce douzième terme est dans le Triglotte bouddhique (fol. 15 *a*). *Jarâmaraṇam çôka: paridêvo du: kham daurmanasyam upâyâsa :* ce sont précisément les mots qui commencent la définition de la douleur dans nos textes. Ils sont d'ailleurs très-souvent cités.

nous avons faite, le quatrième (nâmarûpam) « le nom et la forme, » et le sixième (sparça) « le toucher, » et encore serait-il facile de les identifier avec quelqu'une des expressions citées plus haut [1]. Ainsi l'énumération duodécimale du Nidâna ne nous présente guère que des équivalents, soit de la douleur elle-même, soit de la cause de la douleur. Tout cet ensemble peut donc bien être considéré comme identique, soit à la douleur, soit à la cause de la douleur. Le Mahâvaggô du Vinaya pâli le dit positivement dans l'exposé du Nidâna qui ouvre ce livre, et qui précède de quelques feuilles seulement la prédication de Bénarès. Car, après avoir achevé l'énumération, il conclut ainsi : *Evam étassa kêvalassa dukkhakkhandhassa samudayô hôti* « Telle est la production de cet agrégat de la douleur tout entier. » Et ensuite, voulant démontrer que, pour supprimer le dernier terme, il faut supprimer le premier, ce qui entraîne la suppression successive des suivants, il applique à ce premier élément, en les sous-entendant pour les autres, les expressions mêmes que nos textes appliquent à la troisième vérité, au nirôdha, et il dit : *Avijjâya tvêva asêsavirâganirôdhâ sankhâranirôdhô.......* « de l'extinction de l'ignorance (*avidyâ*) obtenue par la suppression complète et absolue de la passion, vient l'extinction du *sânskara*, etc. » Il résulte de ces textes que l'ignorance (avidyâ) est

[1] *Nâmarûpam* renferme le nom du premier skandha « la forme » (rûpa). *Sparça* « le toucher » tient de bien près à *kâya* « le corps, » organe du toucher, et le cinquième des six *âyâtana*.

assimilée de la manière la plus complète à la douleur ou à la cause de la douleur, et cela dans un texte qui renferme la prédication même de Bénarès.

Or, le septième et le huitième sûtra du *Dh. c. pp. vaggô* pâli traitent de l'*avijjâ* (= Sk. *avidyâ*) « l'ignorance, » et de la *vijjâ* (= Sk. *vidyâ*) « science, » qui en est l'opposé. *Avijjâ* « l'ignorance, » disent-ils, c'est le « défaut de connaissance » (ajñânam), quand il s'agit des vérités; de même que *vijjâ* « la science, » c'est « la connaissance, » quand il s'agit de ces mêmes vérités. *Avijjâ* a-t-il bien ici le même sens que dans l'énumération duodécimale du Nidâna? Le rapport étroit qui existe entre l'ignorance (métaphysique) et la douleur, entre la science (métaphysique) et la suppression de la douleur, est-il suffisamment indiqué dans cette définition? Je ne le pense pas. Je sais bien que pour les Hindous, savoir c'est pouvoir; que d'après leurs idées, la science suprême donne un pouvoir illimité, de même que l'ignorance condamne à l'impuissance; et quoique la science appliquée à la vérité absolue ait nécessairement un caractère absolu, il me semble qu'il y a entre l'*avijjâ* et la *vijjâ* définies comme nous venons de le voir, et l'*avidyâ* du Nidâna, une différence à laquelle, du reste, les Bouddhistes ne font peut-être pas grande attention, à cause de l'habitude qu'ils ont de faire rentrer les idées les unes dans les autres, et dont nos textes nous fournissent de nombreux exemples.

Nous avons passé en revue les quatre vérités; nous avons discuté un certain nombre de termes,

parmi lesquels on distingue les noms des vérités accompagnés d'expressions qui sont, ou des équivalents, ou des explicatifs. Malgré l'importance spéciale de quelques-uns de ces termes, les noms des vérités nous apparaissent comme fixés; nos textes ne semblent admettre à cet égard aucune variation. D'où vient donc que nous trouvons dans le Dhammapadam une liste des vérités formée de noms sensiblement différents? Nous lisons, en effet, au vers 191 :

Dukkham, dukkhasamuppâdam, dukkhassa atikammam
Ariyan catthangikam maggam dukkhupasamagâminam.

Ne parlons pas de la première vérité, dont le nom est partout le même; mais pour la deuxième, nous avons *samutpâda*, au lieu de *samudaya*. Pour la troisième, le changement est plus considérable : nous avons *dukkhassa atikammam* « l'action d'avoir dépassé la douleur [1]. » Pour la quatrième vérité, il ne reste qu'un seul nom, *maggô*, avec son épithète habituelle; *patipadâ* est supprimé, seulement l'épithète complexe qui l'accompagne subsiste, mais avec une variante, la substitution de *upasama* à *nirôdha; upasama* se trouve ainsi le remplaçant de *nirôdha*, puisque l'expression de nos textes est *dukkhanirô-*

[1] Il est à remarquer que cette expression semble presque avoir donné naissance au mot *mya ńan las-hdas-pa*, par lequel les Tibétains rendent le mot *nirvâṇa;* la seule différence est que *mya ńan* rend ordinairement *çôka* « chagrin » et non *dukkha* « douleur; » malgré cela *dukkha-atikammam* pourrait presque passer pour un équivalent, un commentaire de *Nirvâṇa*.

dhagâminî, à laquelle le Dhammapada substitue *dukkhapasamagâminî*. Or, nous avons déjà vu dans les textes tibétains l'expression *ñe-var-ji-va*, traduction de *upaçama*, accompagner le nom de la troisième vérité, et cette même expression remplacée dans le Lalitavistara par plusieurs termes, au nombre desquels se trouvait *nirôdha*. L'équivalence de ces termes se trouve ainsi plusieurs fois constatée; toutefois la substitution de ces équivalents aux expressions officielles dans une nomenclature des vérités ne laisse pas que de surprendre. Au lieu d'être de simples synonymes, les termes employés par le Dhammapada ne seraient-ils pas des termes employés antérieurement à ceux de nos textes, ou plutôt des termes particuliers à une certaine école? J'avoue que cette conclusion ne pourrait être admise sans preuves bien solides; car nos textes, dont quelques-uns au moins doivent être antérieurs au Dhammapada, réfléchissent sans aucun doute la tradition la plus ancienne, et leur unanimité dépose en faveur des expressions universellement admises. Néanmoins, à eux quatre, ils ne représentent d'une manière certaine que quatre écoles. Qui sait si le vers 191 du Dhammapada n'en représenterait pas une cinquième? Je ne voudrais pas l'affirmer, et il importe d'être très-réservé sur cette grave question; dans tous les cas, il faut noter la divergence que présente un texte aussi important que le Dhammapadam, aussi ancien surtout, moins peut-être par sa forme actuelle que par les éléments dont il est composé.

III. ÉVOLUTION DUODÉCIMALE DES VÉRITÉS.

Après avoir dénombré et caractérisé les vérités, le Dh. c. pr. les reprend une à une, pour faire connaître les opérations intellectuelles qui s'y appliquent. Cette partie, que les textes tibétains font ressortir par la place qu'ils lui assignent, porte le nom de *triparivartam dvâdaçâkâram* «la triple révolution sous douze faces.» On verra plus tard la nature de cette arithmétique; étudions d'abord le côté psychologique.

Le premier acte intellectuel que requiert la possession des vérités, c'est l'affirmation de leur existence, de leur réalité. Cette affirmation, le Dh. c. pr. pâli l'exprime de la façon la plus simple, à l'aide du mot *iti;* mais les textes tibétains, suivis en cela par le Mahâvastu et le Lalitavistara, la renforcent par l'expression *yôniço manasikârât* «en la fixant correctement dans l'esprit.» L'expression *yôniço* a exercé les indianistes [1]; comme elle est dérivée de *yôni* «lieu d'origine, matrice,» je traduis : «conformément au type original, primordial, à la réalité.» Les textes tibétains la rendent par *ts'ul* [2] *bjin* «selon la morale, ou selon la règle;» ce qui semble être une traduction par à peu près. On a droit de s'étonner que

[1] Voyez la note de M. Max Müller, *Buddhaghosha's parables*, Introduction, art. 326 du Dhammapadam.

[2] *Ts'ul*, renforcé par *khrims*, exprime la moralité, et traduit *çîla;* ce mot désigne la règle, ce qui est en vertu d'une règle, ce qui doit être, le droit.

l'expression *yonisô manasikârât*, forte et expressive, très-opportune d'ailleurs dans le passage qui nous occupe, manque au texte pâli, car elle se rencontre très-fréquemment dans les textes du Bouddhisme méridional. Non content de cette expression, le Lalitavistara en ajoute une autre, *bahulîkârât*, qui indique l'intensité ou le redoublement de l'effort, mais que les autres textes ne donnent pas. Enfin, il est une troisième expression que les textes tibétains purs sont les seuls à employer, la répétant avec chacune des vérités; c'est : *mṅon-par çés-pa*. Comme elle exprime une connaissance parfaite, elle n'aurait rien de remarquable, si par ses éléments elle ne répondait exactement au sanskrit *abhijñâ*. Or, *abhijñâ*, on le sait, désigne la connaissance surnaturelle; il figure dans la première partie du Dh. c. pr. parmi les résultats qu'obtient l'homme qui suit la voie du milieu. Il n'est pas étonnant qu'on applique à la connaissance la plus élevée, à celle qui implique la possession de la connaissance surnaturelle, le nom même de cette connaissance; seulement les textes tibétains seuls nous offrent un exemple de ce raffinement.

Mais s'il est un acte, une énergie intellectuelle, applicable en commun à toutes les vérités sans distinction, il en est aussi un spécial pour chacune d'elles; c'est-à-dire qu'il y a en tout quatre actes de l'esprit respectivement applicables aux vérités. Ainsi la *douleur* veut être « connue à fond » (*pari-jñâ*); — l'*origine* veut être « évitée » (*pra-hâ*); — l'*extinction* veut être « manifestée » (*sâxât-kr*); — la *voie* veut être « mé-

ditée » (*bhâvaya*). Ces expressions et cette correspondance de termes ne sont pas mal imaginées; je ne sais pourtant pas si elles ont une bien grande portée. Ainsi l'expression *pra-hâ* « abandonner, éviter, » qui désigne l'acte applicable à la deuxième vérité, n'est qu'une doublure de la troisième vérité; et cela est si vrai, que nous avons vu, dans le Mahâvastu, le mot *prahâṇa* (voir plus haut, p. 411), dérivé de *prahâ*, cité parmi les noms de la troisième vérité, comme un équivalent de *nirôdha;* l'expression *sâxât-kr̥* « manifester, faire apparaître, » appliquée au *nirôdha*, c'est-à-dire à un acte consistant à faire disparaître quelque chose, produit l'effet d'une sorte de logomachie ou de jeu de mots. Enfin, la quatrième expression, la « méditation, » appliquée à la partie de la théorie qui touche de plus près à la pratique (*patipadâ* « la marche, l'activité »), ne paraît pas être d'une parfaite exactitude; cependant je ne suis pas sûr que le sens de « méditation, » universellement attribué à *bhâvanâ*, soit pleinement justifié. Ce sens est aussi celui que les dictionnaires tibétains assignent à bs*gom-pa*, qui en est la traduction. Mais *bhâvayâmi* signifie proprement « produire, faire exister. » La méditation étant le grand moyen de faire exister les choses d'un ordre supérieur, on conçoit que le sens de « méditer » se soit ajouté à celui de « faire exister. » Celui-ci, cependant, est le sens vrai, fondamental, essentiel [1]. Mais alors il rentre à peu près

[1] A l'appui de cette observation, je ferai remarquer que la traduction birmane rend notre expression par *pwâ-cé* « rendre large,

dans l'idée exprimée par l'expression *sâxât-kṛ*, appliquée à la troisième vérité. Examinées de près, ces expressions paraissent, ou contradictoires, ou pléonastiques, ou insignifiantes.

Quoi qu'il en soit, nous avons, d'un côté, les quatre vérités; de l'autre, quatre actes intellectuels ou moraux qui y correspondent, en tout huit termes. Cela n'était-il donc pas suffisant? Non, il en a fallu douze; — et comment les a-t-on obtenus? — En distinguant dans les actes la nécessité de l'accomplissement, puis la réalisation. Ainsi l'on a dit : 1° la douleur existe; 2° il faut la connaître à fond; 3° la voilà connue à fond; et de même pour les autres vérités. Cet ordre a été suivi dans le Dh. c. pr. pâli seul. Les autres textes ont adopté une disposition différente qui consiste à énumérer les quatre vérités, puis les quatre actes qui leur correspondent, présentés comme obligatoires, et enfin les mêmes présentés comme accomplis. D'après le premier système, on a quatre séries de trois termes; d'après le

agrandir, développer.» Elle traduit en effet *bhâvétabban* par *pvâ-cé-ap*, et *bhâvitam* par *pvâ-cé-prî*. *Ap* et *prî* expriment respectivement le participe d'obligation et le participe passé : *cé* est le causal; *pvâ*, écrit comme dans le manuscrit, signifie «avoir une large bouche, ou une large ouverture.» *Pvâ*, avec l'accent, signifie : «croître, augmenter en nombre ou en grandeur.» La traduction birmane que je cite ici, et que j'aurai d'autres occasions d'invoquer, se trouve dans le fragment d'un manuscrit pâli-birman du Mahâvaggô, fragment très-incomplet qui existe à la Bibliothèque nationale. La prédication de Bénarès n'y est pas représentée dans son entier; il y manque malheureusement une feuille qui contient la définition des vérités ou la deuxième partie du discours.

deuxième, trois séries de quatre termes; mais les douze termes qui résultent de ces deux combinaisons sont toujours les mêmes, et il n'y a entre l'un et l'autre système qu'une simple différence d'arrangement. On peut donc dresser le tableau suivant, dans lequel nous faisons entrer les douze termes sous la forme sanskrite, sans ajouter de traduction, vu le peu d'espace dont nous pouvons disposer :

	1.	2.	3.	4.
1.	du:khâ,	samudaya,	nirôdha,	pratipadâ. (ou mârga).
2.	parijñêya,	prahâtavya,	sâxât kartavya,	bhâvayitavya.
3.	parijñâta,	prahîṇa,	sâxât kṛta,	bhâvita.

Si l'on énumère les termes en suivant les colonnes verticales, on se conforme à l'ordre du Dh. c. pr. pâli; si on les énumère suivant les lignes horizontales, on se conforme à celui des textes tibétains, du Mahâvastu et du Lalitavistara.

Voilà cette fameuse théorie de l'évolution duodécimale pour laquelle nos textes réservent leurs éloges les plus hyperboliques, à laquelle ils attribuent d'une manière toute spéciale les effets les plus puissants. C'est en découvrant cette admirable arithmétique que le Buddha trouva « l'œil, la connaissance, la connaissance supérieure, la science, la lumière, » termes auxquels le Mahâvastu et le Lalitavistara en ajoutent encore deux, *bhûri* et *mêdhâ*, qui désignent l'intelligence et la sagacité. Je renonce à étudier un à un, en eux-mêmes, et dans les tra-

ductions tibétaines, les termes de cette énumération; je veux seulement dire un mot de deux d'entre eux, du mot *vijjá* « science, » pour faire remarquer que c'est celui qui est le sujet du huitième sûtra du Dh. c. pp. vaggô pâli, et du mot *âlôka*, le dernier de l'énumération, diversement rendu en tibétain. Les traductions du Dh. c. pr. et du Lalitavistara disent l'une et l'autre *snań-va* « lumière; » mais les textes tibétains emploient *rtogs* « raisonnement, » ce qui donnerait à penser que le mot du texte original inconnu pouvait n'être pas *âlôka;* mais cela est peu probable. L'accord des textes sur le reste de l'énumération ne permet pas d'admettre une variante sur ce point, et l'on comprend sans difficulté une divergence d'interprétation; les idées de lumière et de raisonnement se rencontrant dans celle de « vue, » qui paraît être le sens propre du mot *âlôka*[1].

L'énumération à laquelle nous venons de consacrer quelques lignes est répétée à chaque affirmation du texte, c'est-à-dire douze fois; elle est suivie d'une sorte de conclusion que l'on peut considérer comme

[1] Un texte du *Paṭisambhida* (le XII[e] ouvrage, selon Turnour, du *khuddaka-nikâya*), intitulé *Dhammacakkappavattana-kathâ*, sorte de commentaire ou d'amplification des principaux termes de la prédication de Bénarès, met en présence *âloka* « vue » et *obhâso* « lumière. » *Obhâso* est le mot pâli qui correspondrait au tibétain *snań*-va : on voit que les deux termes *âloka-obhaso* étant corrélatifs, *âloka* doit signifier « la vue, » et les deux termes concordent avec le mot *cakkhu* « œil, » répété aussi souvent qu'eux. Il est évident que l'œil, la vue, et la lumière dont il s'agit, sont intellectuels, et que, par conséquent, le tibétain *rtogs* « raisonnement » peut fort bien désigner cette « vue » de l'esprit.

une quatrième partie du discours, mais qui se rattache expressément à la troisième; nous lui consacrerons néanmoins un paragraphe spécial.

§ 2. EFFETS DE L'ÉVOLUTION DUODÉCIMALE.

Aussi longtemps que Çâkyamuni (lui-même l'affirme hautement) n'avait point connu cette évolution duodécimale, il ne pouvait se vanter d'être un Buddha; mais, du jour où il la connut, il put se faire gloire de ce titre. Cette double déclaration nécessite quelques remarques, soit que l'on compare le pâli à sa traduction tibétaine, soit qu'on les compare l'un et l'autre aux textes tibétains purs et à ceux du Mahâvastu et du Lalitavistara. Ainsi la traduction tibétaine est inintelligible dans la première partie; on n'y trouve pas la négation qu'elle doit renfermer; on y trouve par contre des propositions qui ne sont pas dans le texte et dont on ne peut justifier la présence. Nous n'insisterons pas sur ce point, qui exigerait une discussion trop minutieuse, et nous passons à la deuxième partie qui, elle, est fort intelligible; la phrase tibétaine y est très-régulièrement construite; mais elle offre avec le texte des divergences remarquables. Ainsi le Buddha dit: *akappâ mé vimutti* « ma délivrance est assurée, inébranlable. » Ce mot *akappâ* se retrouve dans les textes sanskrits sous la forme régulière *akôpyâ*, que le Lalitavistara rend en tibétain par *ma-khrugs-pa*. Or le Dh. c. pr. le rend d'une tout autre manière par *sňar-med-pa* « qui n'a pas de précédent, » traduc-

tion évidente, non de *akappâ*, qui est dans le texte, mais de *apuppâ* ou *apubbâ* (= sk. *a-pûrvâ* « sans précédent »). On doit donc admettre une variante du texte; car comment pourrait-on croire à une confusion entre *akappâ* et *apubbâ*, très-naturelle chez un simple copiste, mais de laquelle les traducteurs dont nous étudions l'œuvre ne pouvaient se rendre coupables? Cependant aucune trace de cette variante n'existe nulle part ailleurs que dans la traduction tibétaine [1]; on ne peut donc en affirmer l'existence.

Le Buddha, continuant à parler, dit : « C'est là ma dernière naissance; il n'y a pas désormais pour moi de (nouvelle) existence. » (*Ayam antimâ jâti natthidâni bhavôti.*) La traduction tibétaine dit la même chose, mais en de tout autres termes; elle s'exprime ainsi : *vdag-ni* « moi, certes, » *lhag-ma med-par* « sans qu'il reste rien, » *yań* « assurément, » *srid-pa len-pa-med-par* « de manière à ne pas prendre d'existence, » *mya-ńan las 'das-sô* « je suis entré dans le Nirvâṇa. » C'est évidemment là, non une traduction, mais un commentaire, un bon commentaire, à la vérité; car être affranchi du renouvellement de l'existence, c'est être effectivement dans le Nirvâṇa; mais là n'est pas la question. Quelle est l'origine de cette phrase? Est-elle empruntée à un commentaire pâli? Est-elle l'œuvre du traducteur lui-même? ou trahit-elle une variante du texte? Il est difficile de s'arrêter à cette

[1] La traduction birmane emploie deux expressions : « qui ne peut être combattu, qui ne peut être détruit; » elle confirme ainsi la leçon reçue du texte pâli; mais il n'en pouvait être autrement.

dernière hypothèse, quoiqu'elle semble au premier abord la plus plausible; déjà pour le mot *akuppâ*, qui paraît se prêter si facilement à une différence de lecture, nous n'avons pu l'admettre; l'unanimité des textes nous le défendait; car ces textes, qui diffèrent les uns des autres sur tant de points, ne peuvent concorder que sur une lecture universellement et anciennement admise. D'un autre côté, il est difficile de croire que le traducteur ait pris sur lui d'exprimer des vues personnelles; le plus vraisemblable est donc qu'il a adopté des explications ou reflété des discussions qui avaient cours de son temps, et dont une étude plus approfondie de la littérature bouddhique du sud permettra peut-être de retrouver la trace.

Parmi les termes qui se trouvent dans la portion correspondante des textes tibétains, deux seulement méritent d'être notés : *ńes-par-'byung-va* et *mi-ldan-pa.* Le premier, qui signifie « exister, apparaître véritablement, » est, d'après le dictionnaire tibétain-sanskrit, la traduction de *niryânam*, *nissaraṇam;* la correspondance avec *nissaraṇam* est d'ailleurs positivement établie par le Triglotte bouddhique. Ce terme désigne donc « la sortie hors des liens du monde, » et n'est qu'un autre nom de la délivrance parfaite et absolue; le deuxième, qui d'après le même dictionnaire correspond à *ayôga* « sans attachement, » signifie, à la lettre, « qui ne possède pas; » il exprime le renoncement, le détachement complet. Pour en finir avec cette partie de nos textes, nous

traduirons, sans les commenter, laissant au lecteur le soin de faire la comparaison, les expressions du Lalitavistara : « la naissance est vieillie pour moi, j'ai revêtu la pureté, j'ai fait ce que j'avais à faire, je ne connais pas d'autre naissance que celle-ci[1]. » Cette phrase, qui reproduit le mouvement, sinon les termes, de la phrase pâlie, manque entièrement dans le Mahâvastu; il se borne à cette déclaration qui se retrouve tout entière dans le Lalitavistara, et dans le Dh. c. pr. par quelques-unes seulement de leurs expressions : « Pour moi, la délivrance complète qui vient de la pensée est inébranlable, la délivrance complète qui vient de la haute science s'est manifestée[2]. »

§ 3. PHASES DE L'ÉVOLUTION DUODÉCIMALE.

Tous ces privilèges, l'affranchissement de la renaissance, la délivrance parfaite, la Bôdhi, sont donnés dans nos textes comme résultant non-seulement de la découverte et de la possession des quatre vérités, mais encore, mais surtout, mais spécialement de l'évolution duodécimale de ces mêmes vérités. Une place importante est donc assignée à cette énumération, et voilà pourquoi, dans les textes tibétains purs, cette place devient si grande que les autres parties du discours y sont comme annulées. Le préambule sur les extrêmes et la voie du milieu

[1] *Jîrṇâ mê jâtir | uṣitam brahmacaryam | kṛtam karaṇîyam ‖ nâparam asmâd bhavam prajânâmi ‖*

[2] *Akopyâ mê cêtôvimukti : prajñâvimukti : sixâtkṛtâ ‖*

y devient une allocution à part, un enseignement préparatoire à celui de l'évolution duodécimale; la théorie des quatre vérités vient à la suite de cette évolution comme un épilogue, et encore en reproduit-elle les termes, ce qui fait qu'elle en est comme écrasée. Tout l'intérêt se concentre donc sur l'évolution duodécimale, discours unique, manifestation complète de la science du Buddha, en sorte que dans l'extrait qui a servi à former le Dharma-cakra-sûtra du XXVIe volume du *Mdô*, on ne retrouve que cette partie, et que le sûtra se réduit à elle seule. Il faut d'autant moins s'en étonner, que les textes pâlis nous présentent quelque chose d'analogue. Le second sûtra du *Dh. c. pr. vaggô*, intimement uni au premier, puisque tous les deux portent un titre unique : « Deux discours prononcés par le Tathâgata, » n'est autre chose que la troisième partie du premier sûtra, c'est-à-dire l'évolution duodécimale reproduite dans les mêmes termes, avec cette seule différence que l'auteur, au lieu de s'appliquer à lui-même la possession des douze avantages qu'il énumère, l'attribue aux Tathâgatas, aux Buddhas antérieurs, et cette donnée enchérit sur celle des textes tibétains, en ce qu'elle nous rejette dans la théorie de la succession indéfinie des Buddhas. Peut-être serait-ce ici le lieu d'examiner si cette considération et d'autres qu'on pourrait invoquer ne nous autoriseraient pas à regarder les neuf autres sûtras pâlis comme postérieurs au premier; mais ce serait une question trop vaste; je me borne à la poser, et

je retiens seulement de la circonstance qui l'a provoquée le fait que, dans les textes pâlis, une place à part a été accordée à l'évolution duodécimale sous une forme à peine dissemblable de celle qu'elle a dans le discours principal, et que par conséquent dans le texte pâli, comme dans le texte tibétain pur, il y a tendance à l'isoler, tout en la maintenant dans le discours principal.

Au demeurant, tous les textes sont d'accord pour nous représenter l'évolution duodécimale comme partie intégrante, comme partie essentielle de la première prédication du Buddha. Comment s'inscrire en faux contre une pareille unanimité, et que dire contre elle, sinon que, selon toutes les vraisemblances, c'est la partie sur laquelle l'altération volontaire et préméditée, l'arrangement arbitraire et conventionnel a dû particulièrement s'exercer? Si je veux me représenter ce qu'a pu être dans le principe l'enseignement des quatre vérités, j'admets volontiers huit termes, comprenant les quatre vérités d'une part, les quatre actes qui leur sont applicables de l'autre; mais douze termes, et surtout douze termes obtenus par l'artifice que nous avons décrit, je ne puis les admettre, je ne puis voir là une des formes primitives de l'enseignement; et si les textes me fournissaient, je ne dis pas la preuve, mais l'indice d'une progression dans la marche de cette théorie, qui aboutit à la combinaison de douze termes, je le saisirais avec empressement; mais je n'en ai pas découvert. A la vérité, le Dh. c. pr. ti-

bétain paraît en fournir un, qui, tout trompeur qu'il est, n'en est pas moins digne de remarque. On n'y trouve, en effet, que ces huit termes, qui, suivant moi, doivent avoir été la base de l'évolution duodécimale. Après l'énoncé de chaque vérité, cette traduction ajoute l'*obligation* de l'acte qui y correspond, sans parler de l'*accomplissement* de cet acte; ainsi elle dit : « la douleur existe; — il faut la connaître. — L'origine existe; — il faut l'éviter, etc. » sans ajouter : « elle est connue, — elle est évitée, etc. » — Si la mention de la « triple évolution sous douze formes » ne venait bientôt nous avertir que, lorsque cette traduction fut faite, l'évolution duodécimale était parfaitement connue, on serait tenté de croire à l'existence d'un texte où elle ne figurait pas. Aussi devons-nous conclure à une simple omission, mais à une omission qu'on a peine à s'expliquer, car elle est répétée quatre fois.

Néanmoins ce qui, en l'absence de preuves émanant de textes formels, permet de croire que la théorie de l'évolution duodécimale a dû être arrêtée à une époque relativement tardive, c'est qu'il y a eu plusieurs théories de ce genre : le Triglotte bouddhique nous en présente une qui repose sur le nombre seize, et a pour titre : « Noms des seize formes des quatre vérités[1]. » Nous ne voulons pas nous appesantir sur cet arrangement systématique de noms,

[1] *Buddhistische Triglotte*, tit. XXIII, feuille 15. Le mot que je rends par « formes » (*rnam-pa*) est celui qui répond à *âkâra* dans le nom de l'évolution duodécimale du Dh. c. pr.

lequel diffère de l'évolution duodécimale, non-seulement par le nombre qui lui sert de base, mais encore par les éléments qui le constituent : il se rapproche bien davantage de la théorie même des vérités, car il est uniquement composé de synonymes de chacune d'elles. Et puisque nous avons eu l'occasion de le citer, nous ne pouvons passer outre sans signaler l'interversion de termes qui s'y rencontre. En distribuant les termes de l'énumération sur quatre lignes, dont chacune commence par le nom de l'une des vérités, on obtient le tableau suivant :

Du:kham	anityam·	çunyam	anâtmakam[1]	hêtu.
Samudaya:	prabhava :	pratyaya :		
Nirôdha:	çânta :	praṇîta :	nissaraṇam[2].	
Mârga:	nyâya :	pratipatti	naityânikam.	

Il saute aux yeux que *hêtu* est déplacé et doit venir après *samudaya*, ce qui résulte et du sens de ce mot et du nombre des termes de chaque ligne ; car, pour que chacune ait les quatre auxquels elle a droit, il faut bien que *hêtu* passe dans la seconde.

[1] M. Bastian (*Reisen in Siam*, p. 366) cite, d'après les autorités siamoises, *anitshang*, *dukkhang*, *anattang*, comme « les trois signes » (*phra trai laksana*) ; il y a dans le Triglotte bouddhique (fol. 20) une énumération donnée sous ce titre, mais qui n'a rien de commun avec celle de Bastian ; celle-ci, au contraire, reproduit les termes 1, 2, 4, de notre énumération de seize termes.

[2] *Nissaraṇam*, écrit *niparaṇam* dans le Triglotte, est rendu par *ńes-par-'byung-va*, le terme dont il a été question plus haut (voyez p. 428) ; il est donné ici comme l'équivalent de *nirôdha*, la troisième vérité.

Si pourtant on le regardait comme étant à sa place, on admettrait en même temps qu'il est ici le nom de la deuxième vérité, *samudaya* n'étant plus qu'un synonyme; mais cela n'est pas probable [1].

L'énumération que nous venons de citer est très-modeste ; mais on pense bien qu'une fois entrés dans cette voie, les Bouddhistes ont dû aller loin. Dans le colossal sûtra intitulé *Buddhâvatansaka*, qui forme une des grandes divisions du Kandjour (le *Phal-chen*), et occupe six volumes, il y a un chapitre, le treizième, intitulé *'Phags-pai vden-pa* « La vérité sublime, » et qui n'est qu'une série d'énumérations des vérités, accompagnées de synonymes ou de termes équivalents. Il commence ainsi :

Ensuite le grand Bodhisattva Manjuçri parla ainsi à ces Bodhisattvas : Fils du Jina, voici ce qu'on appelle la sublime vérité de la douleur. Elle renferme, au sein des régions inépuisables du monde, — l'existence; — le dommage; — l'inégalité du sort; — la pensée; — la production (des actes); — les dispositions criminelles; — la racine (*ou* cause) du lieu [2]; — l'assurance qui n'hésite point; — la prison des ulcères [3]; — la conduite enfantine.

[1] Dans la célèbre formule *yé dharmâ..... Hêtu* « cause » est opposé à *nirôdha* « destruction. » D'ailleurs nous avons vu l'expression *samutpâda*, très-semblable, il est vrai, à *samudaya*, employée comme un des noms de la deuxième vérité. On pourrait donc fort bien admettre que *Hêtu* aurait désigné la deuxième vérité; mais à quelle époque? et sous quelle influence? Nous ne saurions le dire, et le Triglotte bouddhique n'est pas un texte assez irréprochable pour que, dans le doute, on puisse se reposer sur lui.

[2] La fatalité qui enchaîne un être dans un lieu déterminé (?).

[3] Le corps (?).

Il y a ensuite, pour chacune des autres vérités, un article semblable, renfermant aussi dix termes. La série finie, il en recommence une nouvelle, divisée en quatre articles, également de dix termes chacun. Or, ces séries sont au nombre de douze, ce qui donne un total de douze fois quarante, soit quatre cent quatre-vingts termes, nombre obtenu par les facteurs $4 \times 10 \times 12$. Il n'est pas douteux qu'il y a là un souvenir de l'évolution duodécimale de la prédication de Bénarès. Mais, si nous devons admettre que cette évolution a pu servir de type aux énumérations plus développées qui l'ont suivie, il ne s'ensuit pas qu'elle soit elle-même la première de toutes et que rien ne l'ait précédée. Il nous semble donc naturel de supposer que l'énumération, réduite d'abord à quatre termes, les noms mêmes des vérités, portée ensuite à huit par la combinaison des vérités avec les actes qui leur correspondent, est enfin arrivée au nombre de douze par un doublement effectué sur les quatre nouveaux termes. Mais nous n'avons, en faveur de cette gradation, que la vraisemblance et des conjectures. Les textes nous présentent la théorie de l'évolution duodécimale comme née en même temps que les deux autres dont se compose la prédication de Bénarès.

§ 4. DE LA DIVISION EN TROIS DISCOURS.

C'est ici que nous avons à étudier les différences de nos textes au sujet des relations qu'ont entre elles les diverses parties de cette prédication célèbre.

Qui reproduit le mieux, à cet égard, la forme première? les trois écoles qui donnent un seul discours, ou l'école unique qui en donne trois? Y a-t-il eu un seul discours, découpé plus tard en trois? Y a-t-il eu trois discours primitifs, ultérieurement réunis en un seul? Il nous semble plus naturel de croire qu'il y en a eu trois, et que les textes tibétains, en isolant, en mettant à part l'enseignement relatif aux deux extrêmes et à la voie du milieu, de manière à présenter l'enseignement des vérités comme postérieur, sont dans la vérité morale, d'où nous pouvons conclure qu'ils sont dans la vérité historique. C'est aussi à bon droit, sans doute, qu'ils séparent de l'enseignement des vérités elles-mêmes celui de leur évolution duodécimale; mais ici je fais une réserve; l'ordre adopté par ces textes, dans le but évident de donner à l'évolution duodécimale une importance capitale, doit être le résultat de remaniements postérieurs. Logiquement, et je puis dire historiquement, c'est la définition et l'explication des vérités qui doit venir en premier lieu, l'évolution duodécimale doit suivre, et même, si les réflexions que nous avons présentées ci-dessus sont justes, suivre à un assez grand intervalle. Que les textes aient généralement réuni bout à bout ces diverses parties, on le comprend sans peine; c'est à la critique de se tenir en éveil, et de rétablir l'état primitif. Nous croyons donc que les textes pâli et sanskrit ont supprimé à tort les intermédiaires, ou, si l'on veut, les intervalles, mais conservé l'ordre

naturel et historique; que le texte tibétain a dénaturé cet ordre, mais en conservant les intervalles. Nous admettons les divisions, ou, pour mieux dire, les séparations indiquées par le texte tibétain, mais en maintenant l'ordre de succession adopté par le texte pâli, et suivi par le Mahâvastu et le Lalitavistara.

§ 5. DU NOM DONNÉ À LA PRÉDICATION DE BÉNARÈS.

Maintenant, il ne reste plus qu'à nous poser une question. D'où vient le nom de « Roue de la loi, » qui est celui du sûtra, et à quoi s'applique-t-il? D'après les textes tibétains, ce serait à l'évolution duodécimale. « Parce que Bhagavat, disent-ils, a fait tourner en trois fois et sous douze faces la roue de la loi, à cause de cela, cette exposition de la loi a pris le nom de « mise en mouvement de la roue de la loi. » La déclaration est formelle; mais le texte pâli est loin d'être aussi catégorique. Le titre Dharma-cakra-pravartanam y est celui de toute une collection de sûtras. Il est cependant certain qu'il reçoit une application plus restreinte dans le premier sûtra, où nous lisons après les derniers mots du discours : « Quand Bhagavat eut ainsi fait tourner la roue de la loi..... (*Evam pavattité Bhagavatâ dhammacakké*[1]). » Or cette expression paraît s'appli-

[1] Le commentaire ne s'attache pas à expliquer le terme *Dhammacakkam*, et répète souvent *Dhammacakkhu* « l'œil de la loi, » comme s'il établissait entre les deux mots une sorte de rapprochement. — Le *Dhammacakkakathâ* du *Paṭisambhida* renferme un assez long dé-

quer à la prédication tout entière, et, par conséquent, d'une manière égale à toutes les parties qui la composent : rien n'indique qu'elle fasse plus spécialement allusion à l'une d'entre elles, rien, si ce n'est, d'une part, l'importance exagérée accordée à l'évolution duodécimale, et qu'on ne peut méconnaître; d'autre part, l'analogie des termes *pavattitam* (*dharma*) *cakkam* avec le nom de cette évolution *ti-parivattam*..... qui peuvent se prêter à un rapprochement plausible. Néanmoins le rapport n'est nullement certain; la déclaration des textes tibétains n'est pas une autorité suffisante, car elle procède de la même pensée qui a donné une place éminente à l'évolution duodécimale, et a interverti pour cela, du moins je le pense, l'ordre naturel du discours. Ce rapport ne s'impose donc pas à l'esprit, et il nous est permis de chercher de ce terme «la roue de la loi» une autre explication. Or, puisque la connaissance des quatre vérités a le privilége d'arrêter «la roue» de la transmigration, le *sansâra-cakra*, la «roue de la loi» (*Dharma-cakra*) ne serait-elle pas

veloppement sur le *Dhammacakka*, mais n'explique pas l'origine du nom; il ne paraît voir dans l'expression *Dhammacakkam pavattetum* que le sens de «prêcher la loi.» Cet article commence ainsi : *Dhammacakkanti kenaṭṭhèna dhammacakkam* ‖ *Dhammanca pavatteti cakkancâti dhammacakkam* ‖ *cakkam pavatteti dhammancâti dhammacakkam* ‖ *Dhammena pavatteti dhammacakkam* ‖ *Dhammacariyâya pavatteti dhammacakkam*..... «Dans quel sens dit-on «roue de la loi?» — Il met la loi en mouvement et la roue : c'est la roue de la loi; — il met la roue en mouvement et la loi : c'est la roue de la loi; — par la loi il met en mouvement la roue de la loi; — en vue de la pratique de la loi, il met en mouvement la roue de la loi.....»

une formule servant uniquement à marquer une opposition en même temps qu'un rapport, à dénoter le mouvement d'une roue se substituant à celui d'une autre, ou l'annulant? Je crois trouver une confirmation, non pas explicite, assurément, mais cependant sensible, de cette manière de voir, dans un petit sûtra du Kandjour, très-bref, et qu'il me semble opportun de citer ici. D'après les remarques que nous a suggérées la comparaison de la fin du XXX[e] volume du *M*do avec d'autres portions de la collection et notamment le XXVI[e] volume, notre sûtra, qui fait partie de ce volume, appartiendrait en propre à la littérature tibétaine : toutefois j'ai la confiance qu'on le découvrira dans la littérature pâlie, ou que cette littérature en possède un qui doit en différer fort peu. Mais en attendant la vérification de ce fait, je donne ici la traduction du sûtra du Kandjour :

En langue de l'Inde : *Arya-catu-satya-sûtra.* En langue de Bod : *'Phags-pa vden-pa vji-i mdo.* Sûtra des quatre vérités sublimes.

Adoration à tous les Buddhas et Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois. — Bhagavat se trouvait sur le soir avec une grande assemblée de Bhixus entre la ville de Pâṭaliputra[1] et Râjagṛha, à la résidence royale de la forêt de bambous[2] (*Nâlada*).

[1] D*mar-bu-can*. Ordinairement on dit : *skya-snar-can.*

[2] *Od-mai dbyug-pa-can;* le Brahmajâla-sûtra porte : *od-mai lcug-phran;* ce sont deux variantes du même nom (*lcug* et *dbyug* ne sont peut-être que deux formes du même mot); elles doivent traduire le

Puis Bhagavat dit aux Bhixus : Bhixus, moi et vous, tant que nous n'avions pas par nous-mêmes connu, vu, reçu intérieurement, et raisonné point par point les quatre vérités sublimes, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas.

Quelles sont ces quatre vérités? — Moi et vous, tant que nous n'avions pas par nous-mêmes connu, vu, reçu intérieurement et raisonné point par point la sublime vérité de la DOULEUR, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas. — Moi et vous, tant que nous n'avions pas vu, etc. l'ORIGINE de la douleur, cette vérité sublime, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas. — Moi et vous, tant que nous n'avions pas vu; etc. l'EMPÊCHEMENT de la douleur, cette vérité sublime, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas. — Moi et vous, tant que nous n'avions pas vu, etc.... la sublime vérité, la VOIE qui tend à l'extinction de la douleur, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas.

Bhixus, j'ai réglé et ordonné point par point mon jugement d'après la vérité sublime de la DOULEUR; j'ai retranché la soif de l'existence; j'ai anéanti la naissance circulaire : maintenant donc, il n'y a plus (pour moi) de nouvelle existence. — J'ai réglé et ordonné point par point mon jugement d'après cette vérité sublime, l'ORIGINE de la douleur, etc.

nom célèbre *Nálada*. Dans l'*Avadána-çataka*, il est question d'un personnage de ce nom; le tibétain l'appelle *'dam-bu sbyin-gyi-bu* « fils de celui qui donne des roseaux. » Malgré les variantes (qui mériteraient une discussion plus complète), les noms d'homme et de lieu se correspondent, et assignent à *nálada* le sens de « fournissant des bambous ou des roseaux. » Hiouen-thsang donne à ce mot une autre explication, fondée sur l'insertion d'une nasale (*nálanda*), et la décomposition du mot en *na-alam-da* « qui ne donne pas assez. » (*Vie et voyages de Hiouen-thsang*, p. 149.)

Le début de ce sûtra coïncide avec celui du *Brahmajála;* les circonstances de temps et de lieu sont les mêmes; mais pour chaque expression il y a une variante.

il n'y a plus pour moi de nouvelle existence. — J'ai réglé et ordonné point par point mon jugement, selon cette vérité sublime, l'EXTINCTION de la douleur, etc..... il n'y a plus pour moi de nouvelle existence[1]. — J'ai réglé et ordonné point par point mon jugement, selon cette vérité sublime, la VOIE qui tend à l'extinction de la douleur, etc..... il n'y a plus pour moi de nouvelle existence.

Ainsi parla Bhagavat. Quand le Sugata eut prononcé ce discours, le maître fit entendre cet autre discours :

Moi et vous, aussi longtemps que par nous-mêmes
nous n'avions pas vu (face à face)
les quatre vérités sublimes,
nous tournions dans le long chemin; —
Mais après avoir vu ces vérités,
grâce à la suppression de la soif de l'existence,
grâce à l'anéantissement de la naissance circulaire,
il n'y a plus maintenant d'autre existence.

Ainsi parla Bhagavat, et les Bhixus, s'étant réjouis, louèrent hautement l'exposé fait par Bhagavat. — Fin du sûtra des quatre vérités sublimes.

Ce sûtra aurait été prononcé au même lieu que le célèbre Brahmajâla, et comme il est probablement extrait d'un récit plus étendu, on pourrait croire qu'il provient du Brahmajâla; mais cela n'est pas, et le Brahmajâla-sûtra, d'ailleurs, ne parle pas des vérités; je me borne donc à noter cette simple coïncidence, et je passe au rapport que notre sûtra présente avec la prédication de Bénarès. Sans parler de l'identité du sujet qui est évidente, je signale deux traits remarquables : 1° la rencontre de plusieurs

[1] Cette phrase est omise dans le Kandjour (édition de la Bibliothèque nationale); mais il est bien aisé de la rétablir.

expressions identiques à celles de nos textes : ainsi dans la première partie, l'expression *khoṅ-du chud* «recevoir en soi-même» est celle que le Dh. c. pr. tibétain emploie pour rendre *sambôdhi*[1]; dans la deuxième partie, les expressions «supprimer la soif de l'existence,» — «il n'y a plus d'autre existence,» reproduisent fidèlement le langage de nos textes; 2° l'emploi du mot «cercle.» Cette expression n'est pas appliquée une seule fois aux vérités; mais, par contre, elle est pour ainsi dire prodiguée quand il s'agit de la succession des existences : il n'est question, dans la première partie, que de «courir circulairement» aussi longtemps qu'on ignore les vérités, et dans la deuxième, que d'anéantir «la naissance circulaire» aussitôt qu'on les connaît. L'expression *'khor-va*, employée dans ces deux cas, et neuf fois répétée, rend l'idée du mot *cakra* et doit en être la traduction. Si nous n'avons pas là la preuve certaine que l'expression *Dharma-cakra* «roue de la loi» est corrélative à celle de *sansâra-cakra* «roue de la transmigration,» nous avons au moins une raison suffisante de mettre en avant cette idée que nous soumettons au jugement des personnes compétentes[2].

[1] Le *Dh. c. pr.* ajoute *yaṅ-dag-par*, qui représente *sam*; — *khoṅ-du chud* représente donc *bôdhi*.

[2] Dans une entrevue que j'eus avec M. Grimblot, à son retour d'Asie (en 1865), chez M. Foucaux, il nous dit que *cakra* signifiait «sceptre;» que ce sens était védique et attestait ainsi l'ancienneté du Bouddhisme. D'après cela, *Dharma-cakram pravartayitum* signifierait «tenir ou porter le sceptre de la loi.» Je ne sais sur quoi cette

Je terminerai ces observations sur le nom habituel de la prédication de Bénarès, en faisant remarquer que le texte pâli la qualifie de *véyyâkaraṇam*, que le Dh. c. pr. tibétain rend fidèlement par l'expression consacrée *lung-du*-bs*tan-pa*. Le Mahâvastu reproduit la phrase du texte pâli, et emploie le même terme sous sa forme sanskrite *vyâkaraṇam*. Dans les « douze expressions de la loi[1], » le Vyâkaraṇam occupe le troisième rang, se distinguant du sûtra, qui occupe le premier. Ce terme Vyâkaraṇa, quand il ne désigne pas la grammaire (Wassilief, I, 215), est considéré, et avec raison, comme désignant des textes qui renferment une prédiction : nos textes lui attribuent une acception à la fois plus large et plus primitive, celle de déclaration solennelle, d'explication véridique. Le sûtra par excellence, le Dharma-cakra-pravartanam, est un *vyâkaraṇam*.

CIRCONSTANCES ACCESSOIRES

Nous avons étudié les paroles attribuées au Buddha; il nous reste à dire quelques mots des circons-

assertion est fondée, je ne la conteste, ni ne l'admets, ni ne la discute; je l'enregistre simplement. Si M. Grimblot était encore en vie, je me serais bien gardé de le faire, lui laissant le soin de publier lui-même, et comme il l'entendrait, ses idées ou ses découvertes; mais, puisqu'il est mort, j'ai cru devoir rapporter cette énonciation de M. Grimblot, pour rendre hommage à la vérité et pour ne laisser échapper aucune source de renseignements.

[1] Wassilief, I, 109, et Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, p. 54-55.

tances qui suivirent son discours, circonstances jugées si importantes, qu'on a cru devoir les faire entrer dans le texte même du sûtra dont elles sont naturellement distinctes. Ces circonstances se divisent en deux parties, — des faits merveilleux : émotion dans le ciel, tremblement de terre, apparition lumineuse; — et un fait historique : la conversion de Kauṇḍinya. Étudions successivement ces points, en comparant le Sanyutta-nikâya pâli, le Mahâvastu sanskrit et le Dharma-cakra tibétain; le Lalitavistara restera à peu près en dehors de cette étude, et nous n'aurons à l'invoquer que par exception, à cause des développements exubérants dans lesquels il a noyé cette partie du récit.

§ 1. PROPAGATION DE LA NOUVELLE.

Quand Çâkyamuni eut fait tourner la roue de la loi, les dieux qui habitent les différents étages des cieux, depuis l'humble terre jusqu'au ciel de Brahmâ, se transmirent cette réjouissante nouvelle, de bouche en bouche, par un système télégraphique analogue à celui qu'employaient les Gaulois[1]. Ce curieux épisode nous donne la liste des différents génies qui occupent les régions supérieures[2]. Nous ne reproduirons pas cette liste; nous dirons seulement qu'elle est identique dans les trois textes, identique

[1] Cæsar, *De Bello Gallico*, VII, 1.

[2] Le même épisode revient deux fois dans le Lalitavistara : 1° lorsque Çâkyamuni prend un linceul pour se couvrir (p. 256); — 2° lorsqu'il se décide à prêcher la loi (p. 373).

aussi à celle du Mahâvyutpatti. Il y a toutefois une différence entre les « dieux de la terre » (bhaumâ), que le texte pâli met au premier rang, c'est-à-dire à l'étage le plus bas, et « ceux des quatre grands rois » (catur-mahârâjikâ), qu'il met au second; le Mahâvyutpatti intercale « les habitants de l'atmosphère » (antarîxa-vâsinas). Cette même catégorie se retrouve dans les textes tibétains du Dh. c. qui les appelle d'un nom un peu différent, *nam mkha-la rgya-va*[1] « errant dans le ciel, » tandis que le Mahâvyutpatti dit *var-snań-la gnas-pa* et le Lalitavistara *var-snań-gi lha-rnams*, p. 233 du texte), le nom sanskrit étant *antarixâ dévâ* (édit. de la *Bibl. ind.* p. 332). Une autre différence est celle-ci : dans les textes tibétains, les génies des deux étages les plus bas, ceux que nous venons de citer, et les génies terrestres, qui leur sont inférieurs, sont qualifiés de *gnod-sbyin*, nom qui est la traduction ordinaire de *yaxa;* aux génies des régions supérieures seuls est appliquée la qualification de *lha* « dieu; » dans le Mahâvastu et dans le texte pâli, l'expression *déva* est constamment employée, et le Dh. c. pr. tibétain la traduit par *lha*. L'avant-dernière classe, celle des *paranirmitavaçavartinas*, est omise dans le Mahâvastu; mais cela peut tenir à une simple négligence de copiste. Au fond, les divergences qui existent entre les textes sont minimes; elles laissent toutefois supposer quelques dissentiments sur la constitution du ciel imagi-

[1] Sk. *vyôma-cârina* (?).

naire des Bouddhistes[1]. Mais pourquoi nos textes ne comprennent-ils que la partie inférieure de ce ciel? nous n'y trouvons, en effet, que ce que le Mahâvyutpatti appelle «la région du désir,» plus le premier dhyâna (ou division inférieure) de «la région de la forme.» Cette division comprend trois étages, placés sous la dépendance des Brahmâs, mais que nos textes semblent embrasser sous une seule dénomination : des autres divisions de la région de la forme et de la «région sans forme,» il n'est pas dit un seul mot. Pourquoi donc la grande nouvelle a-t-elle été seulement portée jusqu'au ciel de Brahmâ, comme au point le plus élevé? Pourquoi ne s'est-elle pas propagée jusqu'aux plus extrêmes limites du monde? Serait-ce que ces régions supérieures étant purement bouddhiques, il n'a pas paru nécessaire d'en faire mention, tandis que l'on a regardé comme indispensable de montrer le plus grand dieu du brâhmanisme, le suprême Brahmâ, averti et réjoui de la proclamation des quatre vérités sublimes? ou bien cela viendrait-il de ce que cet échafaudage supérieur des divisions de la «région de la forme» et de la «région sans forme» est postérieur à la rédaction de nos textes? J'inclinerais vers cette dernière opinion, et je serais porté à croire que les

[1] M. Kœppen, dans la liste qu'il donne (*Die Religion des Buddha*, p. 260), commence par les quatre grands rois, omettant les «dieux terrestres» du texte pâli, et les «dieux de l'atmosphère» des textes tibétains; M. Max Müller fait de même (*Buddhaghosha's parables*, XXXIII).

étages des cieux, se terminant au ciel de Brahmâ dans le Petit Véhicule, ont été surélevés dans le grand[1].

Si maintenant nous regardons aux termes de la dépêche transmise de la terre au ciel, nous voyons qu'elle est partout conçue à peu près dans les mêmes termes; les textes tibétains et le Mahâvastu, tellement semblables sur ce point que le texte traduit dans le Kandjour devait à peine différer, dans ce passage, du Mahâvastu, ajoutent seulement ces deux pensées qui ne se retrouvent pas dans le pâli : 1° que le Buddha a agi uniquement pour le bien des êtres; 2° que la tribu des dieux s'accroît, et que celle des Asuras (ennemis des dieux) diminue : idée spécialement brahmanique, mais quelque peu empreinte de Mazdéisme, dont l'introduction dans le texte pourrait être postérieure et tenir à une influence zoroastrienne qu'expliquerait la domination des rois indo-scythes, en particulier celle de *Kaniṣka*, zélé propagateur du Bouddhisme, et dont le pouvoir s'étendait également sur l'Inde, foyer du Brahmanisme, et sur la Bactriane, foyer du Mazdéisme[2].

[1] Dans le Lalitavistara (p. 256), on ajoute les *Akaniṣṭhas* placés au sommet de la «région de la forme,» ayant encore, par conséquent, au-dessus d'eux un assez grand nombre d'étages, et séparés des Brahmakâyikas, leurs inférieurs, par une douzaine d'intermédiaires, auxquels le Lalitavistara ne fait aucune allusion.

[2] Le même trait se retrouve dans l'épisode du Lalitavistara relatif au parti pris par le Buddha de prêcher la loi (p. 373). Les termes sont les mêmes, si ce n'est que pour *abhivardhiṣyanti* «s'accroîtront,» le Lalitavistara lit : *paripûṇam gamiṣyanti* «iront dans la plénitude.» Les deux textes tibétains (Dh. c. et Lalitavistara) emploient le même

Il est à remarquer que, par suite des coupures propres aux textes tibétains, ces réjouissances dans le ciel s'appliquent uniquement à l'évolution duodécimale; cela résulte, d'ailleurs, de la phrase que les dieux se répètent, et qui, nous l'avons déjà dit, est, à très-peu de chose près, la même dans le Kandjour et le Mahâvastu. Le texte pâli n'est pas aussi explicite; par l'ordonnance du récit, comme par les expressions qu'il emploie, il étend à la prédication tout entière, sans la restreindre à telle ou telle des parties composantes, la manifestation qu'il décrit.

§ 2. PRODIGES.

Cette émotion des génies célestes est accompagnée de certains phénomènes extérieurs décrits très-succinctement dans le pâli, absolument supprimés dans les textes tibétains purs (ce qui est très-étonnant), mais assez développés dans le Mahâvastu, qui, de plus, intervertit l'ordre des éléments du récit; car tandis que, dans le pâli, ces phénomènes suivent la manifestation céleste, dans le Mahâvastu, ils la précèdent. Les phénomènes dont il s'agit sont un tremblement de terre et l'apparition d'une lueur. Sur le premier, je n'ai rien à dire : on retrouve déjà dans le Mahâvastu presque toute la description reproduite deux fois dans le Lalitavistara (p. 59

mot *'phel.* — Quant au mot qui signifie « diminuer, » il manque deux fois dans le Mahâvastu, le Lalitavistara l'exprime par *parihâsyante*, ce que le tibétain rend par *yoṅs-su 'grib*. Au lieu de *'grib*, le Dh. c. tibétain emploie la racine *ñams*, qui a le même sens.

et 384, 385), et qui est devenue un des lieux communs des sûtras du Grand Véhicule; le germe s'en trouve dans le sûtra pâli qui nous en fournit l'expression la plus simple et la plus primitive.

Le deuxième phénomène donne lieu, comme le précédent, à une description hyperbolique, qui accompagne ordinairement l'autre et même la précède; elle est dans le Lalitavistara aux pages qui viennent d'être indiquées; on la trouve dans le Mahâvastu déjà presque entièrement fixée; mais je ne m'y arrêterai pas. Aussi bien le texte pâli, malgré sa brièveté (il réduit cette description, comme la précédente, à trois termes), nous donnera assez d'embarras.

Une lueur (*ôbhâsô*), dit ce texte, apparut; cette lueur, ajoute-t-il, est merveilleuse, admirable (*aḷârô*), et il renforce cette épithète par une autre *appamâṇô*, qui est, selon toute apparence, pour *a-pramâṇa*, et signifie « sans mesure, immense. » Ce mot devrait être écrit avec un *ṇ* cérébral; or, deux fois sur trois, il est écrit avec un *n* dental [1]; mais la distinction des *n* est faite en général avec si peu de rigueur dans les manuscrits, qu'il n'y a pas lieu d'insister sur ce point. Nous n'épiloguerons pas non plus sur la répétition ou la non-répétition de *ca* « et » après la deuxième épithète *aḷârô*. Mais ce qui motive des

[1] Le Mahavaggô singhalais de la collection Grimblot, et le Sanyuttanikâya de la collection Bigandet, l'écrivent par *n* dental seul, le Mahâvaggô birman de la collection Grimblot l'écrit par *ṇ* cérébral. La traduction birmane fait de même.

observations sérieuses, c'est la traduction tibétaine, qui, au lieu de présenter un seul objet, une clarté caractérisée par deux épithètes, paraît faire allusion à trois choses distinctes : 1° une LUMIÈRE, qui ne vient qu'en troisième lieu (*sNANG-VAR-gyur* = *obhâsô*); 2° des PRODIGES, ou plutôt l'ÉTONNEMENT, car le terme employé paraît exprimer une idée morale (*YA-mTS'AN-du-gyur* = *uḷârô*); la troisième chose (placée la première), et qui répond à *appamâṇô*, est appelée BAG-YOD, terme qui, visiblement, exprime une idée morale. Ici j'aurais besoin d'entrer dans des développements qui exigeraient un article spécial. *Bag-yod* est la traduction ordinaire du sanskrit-pâli *apramâda* = *appamâdô*, mot très-important que Fausböll rend, dans le Dhammapada, par « vigilantia, » Gogerly, par « religion, » Max Müller, par « reflexion » et « earnestness. » Nous devons donc admettre que le traducteur tibétain a lu *appamâdô*, au lieu de *appamâṇô*, et que le texte ici prêtait à la discussion. On pourrait cependant, en se fondant sur la traduction tibétaine, conserver *appamânô*, mais avec le *n* dental, en le considérant comme l'équivalent du sanskrit *alpamâna* « peu d'orgueil. » Or, dans les descriptions hyperboliques des grands sûtras, dont notre passage du Dh. c. pr. est évidemment le germe, il est dit que lors de ces tremblements de terre, de ces apparitions lumineuses dont parlent nos textes, les êtres n'ont plus d'orgueil (na mâna :)[1],

[1] Voyez le *Lalitavistara*, trad. p. 59 et 385, et texte, édit. de Calcutta (*Bibl. indica*, p. 59, l. 19).

et il y est toujours fait une place, à côté des phénomènes physiques, aux sentiments moraux des êtres; il n'est pas douteux que ce souci des sentiments qui agitaient les êtres dans une circonstance aussi solennelle, absent du texte pâli, se trouve dans la traduction tibétaine. Cela tiendrait-il à une influence des théories ou simplement des habitudes du Grand Véhicule? Ou bien est-ce que le texte pâli aurait passé par des transformations? Cette dernière hypothèse devient de moins en moins plausible; mais il faut au moins admettre des divergences d'interprétation, car il est positif que, à côté du pâli, nous disant : « Une clarté immense et merveilleuse apparut, » sa traduction tibétaine vient nous dire : « La vigilance, l'étonnement (*ou* l'admiration), la lumière se manifestèrent dans les mondes; » ou mieux : « les mondes devinrent attentifs, étonnés, resplendissants. »

La phrase du Mahâvastu, dégagée des accessoires, qui nous sont inutiles en ce moment, se réduit à ces mots : *apramê ca lokê obhâsam abhûṣi* « et dans le monde sans limites une lumière apparut, » ou bien « une lumière immense apparut dans le monde : » que l'on complète *apramê* par *yam* qui en fait une épithète de *obhâsam*, ou par *yê* qui en fait une épithète de *lokê*, il est certain que cette leçon confirme la leçon pâlie et condamne la traduction tibétaine; ce qui ne nous permet pas d'admettre que cette traduction représente un état antérieur du texte.

Le mot *ôbhâsô* est suivi, en pâli, de cette phrase

qui semble s'y rapporter : *atikamma dévânam dêvânubhâvam* « ayant dépassé la puissance divine des dieux. » La traduction birmane déplace ce membre de phrase et le met avant *ôbhâsô* et ses épithètes, sans doute pour en mieux montrer la dépendance par rapport à ce terme. Du reste, le Mahâvastu établit encore mieux cette dépendance par une phrase qui reproduit les termes et le mouvement de la phrase pâlie, en l'étendant par une sorte de répétition ; car après *abhâṣi*, il met : *atikram(m) ya (méca) dêvânam dévânubhâvam, nâgânâm nâgânubhâvam, yaxânâm yaxânabhâvam* « ayant dépassé la puissance divine des dieux, la puissance de Nâga des Nâgas, la puissance de Yaxa des Yaxas. »

En présence de cet accord, d'autant plus grave qu'il n'exclut pas les diversités, et qui est à mes yeux la confirmation la plus certaine de l'authenticité et de l'ancienneté du texte pâli, je me demande comment il se fait que la traduction tibétaine nous donne une phrase tout à fait différente. « Ces phénomènes s'étant produits dans le monde, dit-elle, après avoir entendu la loi exposée par Brahmâ, les dieux se rendirent dans leurs demeures respectives. » Le dernier membre de la phrase rappelle seul les expressions du texte, et nous pourrions, je pense, le rétablir en pâli, de la façon suivante : *Upakkamansu dêvâ sva-sva-bhavanam* [1]. Mais si nous pou-

[1] Ces mots remplaceraient la phrase du texte pâli : *atikkamma devânam dêvânubhâvam*, et sont le texte supposé de la phrase tibétaine : *Lha rnams raṅ-raṅ gnas-su soṅ-ṅo.*

vions songer à proposer une telle correction, le texte du Mahâvastu nous avertirait qu'elle n'est pas acceptable; et d'ailleurs il y a dans le tibétain un autre membre de phrase auquel rien ne correspond dans le pâli, un membre de phrase entièrement nouveau, et l'ensemble constitue une pensée, ou l'expression d'un fait que la traduction tibétaine renferme seule. Des termes trop concis de cette traduction il résulte que les dieux des divers étages, émus de la grande nouvelle, se seraient réunis autour de Brahmâ, leur chef suprême, et que Brahmâ leur aurait transmis l'enseignement des vérités immédiatement perçues par lui, grâce à sa supériorité. Cette idée de représenter les dieux comme recevant instruction de Çâkyamuni est trop conforme aux habitudes bouddhiques pour qu'on ait lieu de s'en étonner; ce qui est étrange, c'est que ce soit Brahmâ qui joue le rôle de docteur[1]; on se serait plutôt attendu à voir les dieux, en corps, Brahmâ à leur tête, venir écouter la parole même du Buddha.

Du reste, cette idée de la conversion des dieux

[1] Dans la traduction des textes, j'ai dit qu'on pouvait entendre la phrase dans ce sens, que Brahmâ aurait joué le rôle d'auditeur, le docteur étant sans doute le Buddha lui-même; mais alors il faut sous-entendre qu'il aurait répété aux dieux la leçon. Du reste, il est fort douteux que la phrase doive être ainsi traduite, et le vrai sens est, selon toute apparence, que Brahmâ fit entendre la loi aux dieux. Après tout, il n'est pas rare que les textes bouddhiques nous montrent l'enseignement donné, même en présence du Buddha, par un disciple, mais par un disciple éminent.

se retrouve dans le Dh. c. et dans le Mahâvastu, sous une forme à la fois plus simple et plus hyperbolique; il y est dit, en effet, qu'à la suite de l'exposé de l'évolution duodécimale (les textes rattachent à ce point particulier toutes les circonstances mémorables qu'ils relatent), Kauṇḍinya et quatre-vingt mille[1] dieux furent convertis. Ce trait et la phrase de la traduction tibétaine dont nous venons de parler doivent se rattacher à une même tradition.

On voit par notre dernière citation que la conversion des dieux est associée et même subordonnée à celle de Kauṇḍinya. Nous arrivons ici au dernier point qui doit nous occuper, à cette circonstance célèbre de la conversion de Kauṇḍinya.

§ 3. CONVERSION DE KAUṆḌINYA.

Kauṇḍinya fut, dans l'ordre chronologique, le premier disciple; il est le premier être qui comprit la doctrine du Buddha. Aussi n'a-t-on pas manqué de maintenir ce grave événement dans le sûtra, quoiqu'on ait laissé en dehors la conversion des quatre autres disciples, qui suivit presque immédiatement la première. Les textes tibétains et le sûtra pâli racontent le fait à peu près dans les mêmes

[1] Le chiffre préféré des Bouddhistes est 84,000; on peut s'étonner de ne pas le rencontrer dans ce passage et de n'y voir qu'un chiffre approchant. Le *Mahâvastu* ajoute les éléments du nombre que l'autre texte multiplie: au lieu de 80, il dit 18; mais il compense et au delà cette réduction, en associant à ce nombre celui de *kôṭi* (= 10 millions), ce qui fait dix-huit fois 10 millions, ou 180 millions (*asṭhadaçânâm ca dêvakôtinâm*).

termes, mais non sans quelques nuances qu'il importe de faire ressortir.

Les premiers réunissent en un seul paragraphe tout ce qu'ils ont à dire sur Kauṇḍinya. Ce personnage est éclairé par l'exposé de l'évolution duodécimale, en même temps que quatre-vingt mille dieux : son œil (intellectuel) n'a plus ni poussière, ni tache; le maître lui demande, à deux reprises, s'il a bien compris. Kauṇḍinya répond affirmativement. — Kauṇḍinya a compris ! s'écrient alors les génies terrestres, et c'est ce cri qui donne le signal de l'émotion et de la commotion universelle dont nous avons rappelé les péripéties. La nature, les dieux et les hommes se réjouissent, moins de ce que le Buddha a prêché, que de ce que sa prédication a été comprise; et si l'on se rappelle les craintes qui avaient si longtemps retenu Çâkyamuni, peu empressé d'annoncer une doctrine que personne ne comprendrait[1]; si l'on songe aussi à cette visite que fit Brahmâ au Buddha hésitant, pour dissiper ses appréhensions[2], on s'explique parfaitement et l'importance attribuée à la conversion de Kauṇḍinya, et la joie qui, à cette occasion, remplit l'âme de tous les dieux jusqu'à la région de Brahmâ. Enfin le surnom de *Kun-çês* « qui comprend bien, » disent nos textes, resta à Kauṇḍinya; de sorte que l'on ne peut plus citer le nom entier de ce personnage sans se rappeler en même temps cet heureux événement d'une si

[1] *Lalitavistara*, p. 364 et suiv. 376 et suiv.

[2] *Lalitavistara*, p. 366 et suiv.

haute doctrine mise à la portée de la faible humanité.

Par un arrangement différent, le texte pâli scinde la mention de cet événement; d'abord, à la suite de la prédication, il annonce la conversion du seul Kauṇḍinya, sans parler des dieux[1], et dans des termes un peu plus développés que ceux du texte tibétain; mais ces termes, qui ne se trouvent pas dans ce texte, se rencontrent dans d'autres parties des ouvrages dont ce même texte est tiré : c'est en effet une phrase consacrée, qui revient assez souvent, en tibétain comme en pâli. Après avoir constaté la conversion de Kauṇḍinya, le texte pâli raconte les prodiges dont nous avons parlé, sans les rattacher en aucune manière, comme le fait le tibétain, à la conversion de Kauṇḍinya, les rattachant, même d'une manière expresse, à la prédication du Buddha; puis, le récit des prodiges terminé, il revient à la conversion de Kauṇḍinya. Le Buddha s'adresse à ce personnage, non pour lui demander, comme dans le texte tibétain, s'il a bien compris, mais bien pour le féliciter, pour exalter sa perspicacité. Ces paroles bien simples, qui se réduisent à cette phrase répétée deux fois : « Tu comprends bien, Kauṇḍinya ! » sont qualifiées de *udâna*. « Bhagavat fit

[1] Mais le commentaire ajoute le détail de la conversion simultanée des dieux qu'il appelle des Brahmâs, en employant le chiffre du Mahâvastu. « Le thero Kondanya, dit-il, avec 18 koṭi de Brahmâs, fut établi dans le fruit de *sota-âpatti* (*koṇḍañatthero aṭṭhârasa*(sic)*hi brahmakoṭihi saddhiṃ sotâpattiphale patiṭṭho*).

entendre un *udâna*, » dit le texte. L'udâna est le cinquième terme des « douze expressions de la loi[1]. » Burnouf traduit très-bien *udânam udânayati* par ces mots : « il prononce avec emphase une louange ou des paroles de joie ; » mais il se trompe évidemment quand il ajoute que les éloges dont il s'agit sont adressés au Buddha par un de ses disciples ; l'éloge peut aussi être adressé à un disciple par le maître ; notre texte en fournit la preuve convaincante. L'emphase dont parle Burnouf ne se trouve guère dans le simple et bref *udâna* de notre texte, mais on y reconnaît très-bien une parole de louange ou une parole de joie. Le terme tibétain qui traduit udâna, *ched-du* br*djod-pa*, signifie, à la lettre, « parler au sujet de..... relativement à..... » et revient au sens de « réflexion, remarque sur une chose[2] ; » l'expression employée par la traduction birmane, *hnac-lui sô cakâ*, a le sens de « parole de satisfaction, parole conforme au désir du cœur. » Ces diverses interpré-

[1] Burnouf, *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, p. 57-58, et Wassilief, *Der Buddhismus*, etc. p. 109.

[2] Un ouvrage du Kandjour est intitulé *Udâna-varga* (Mdo XXVI, 23). D'après Csoma, c'est un ouvrage composé de réflexions divisées en trente-trois chapitres ; Csoma ajoute : ces réflexions ont été rassemblées par l'Arhat Dharma-Raxita. Je ne connais pas l'ouvrage autrement ; mais d'après ces indications, un *udâna* serait une « réflexion » sur un sujet quelconque. Un ouvrage pâli, appelé *Udâna*, et qui fait partie du Kuddaka-nikâya, deuxième section du Sûtra-pitaka, se compose de quatre-vingts sûtras, dans chacun desquels se trouve une parole du Buddha, annoncée par cette phrase : *udânam udânési*. J'ignore quels rapports peuvent exister entre l'ouvrage pâli et l'ouvrage tibétain.

tations peuvent très-bien coexister; l'*udâna* dont nous parlons est une réflexion, un éloge, une expression de joie.

L'udâna pâli, si simple : *aññâsi vata bhô kauṇḍinya* « Tu comprends bien, Kauṇḍinya ! » (*bis*), devient, dans la traduction tibétaine, je ne dis pas compliqué, mais embarrassé. D'abord, la seconde partie n'est pas, ce qu'elle devrait être d'après le texte, l'exacte reproduction de la première, et aucune des deux ne répond parfaitement au pâli. La première phrase est : *kun-çês-pai phyir, Kauṇḍinya ô* « præclare intelligendi causâ, Kauṇḍinya, est; » la deuxième : *kunçês-pa-rnams-kyis*, *Kauṇḍinya ô* « a præclare intelligentibus, Kauṇḍinya, est. » Cette traduction, singulière et obscure, semble renfermer une allusion aux prodiges dont le récit précède; elle paraît signifier : « c'est parce que tu comprends bien, Kauṇḍinya, *que cela vient de se passer;* c'est par ceux qui comprennent bien *comme toi*, Kauṇḍinya, *que cela* vient d'être fait. » Par ce moyen, la traduction tibétaine du Dh. c. pr. rentre dans l'idée des textes purement tibétains cités plus haut, laquelle consiste à rattacher à la conversion de Kauṇḍinya et non à la prédication du Buddha les prodiges qui se manifestent; mais si cette idée se trouve dans le pâli, on ne peut l'en dégager que par un commentaire, car assurément elle ne ressort pas des termes mêmes du texte, et il serait téméraire de l'induire de cette circonstance que le récit des prodiges se trouve enclavé entre la mention de la conversion de Kauṇḍinya et

l'éloge de cette même conversion. Quant à la traduction tibétaine, qui exprime tant bien que mal cette idée, reflète-t-elle un commentaire qui avait cours chez les Singhalais, ou a-t-elle subi l'influence de quelque école du Bouddhisme septentrional? C'est ce qu'il est malaisé de décider. La vraisemblance est peut-être plutôt en faveur de la dernière hypothèse.

Nous rappelons en finissant l'explication du surnom d'*Ajñâtâ*, ajouté au nom de Kauṇḍinya, et dont l'origine se rattache à cette circonstance. Cette explication détermine l'orthographe vraie en même temps que le sens du surnom; l'orthographe est *Âjnâtâ* (â + jnâtâ), et le sens : « celui qui comprend bien. »

Le Mahâvastu ne nous présente ni l'interrogation du texte tibétain, ni l'exclamation (*udâna*) du pâli; toute cette partie est absente; le fait de la conversion de Kauṇḍinya est seulement exprimé avec celui de la conversion des dieux dans des termes assez simples qui rappellent ceux des autres textes, en particulier du tibétain; mais il ne paraît pas qu'on y attache d'importance; on n'y revient pas, et le Buddha prononce d'autres discours. Seulement, plus tard, les Bhixus demandent en vertu de quels mérites Kauṇḍinya a eu le privilége de comprendre la loi le premier, et le Buddha raconte un fait d'une des existences antérieures de Kauṇḍinya, fait qui lui a valu cet insigne honneur. Nous n'avons pas à étudier ici ce trait, qui tient à la nature même des

livres connus sous le nom d'*Avadâna*, nous le signalons seulement comme le procédé employé par le Mahâvastu pour mettre en relief la perspicacité opportune du premier disciple de Çâkyamuni. Il en résulte seulement que l'épisode relatif à ce personnage est celui qui a le plus souffert dans le livre dont nous parlons; il a en quelque sorte disparu du sûtra pour reparaître ailleurs transformé. Mais le Lalitavistara l'a encore plus maltraité; il y est presque entièrement effacé; on en retrouve à peine une trace fugitive, car il n'est plus représenté que par cette timide allusion : « Kauṇḍinya, parce qu'il comprend bien [1], a réussi à trouver les trois joyaux. » Remarquons ici que, au milieu des développements exubérants de son xxvi[e] chapitre, le Lalitavistara ne perd jamais de vue le thème des autres textes; tous les éléments s'en retrouvent dans les divagations auxquelles il se complaît : si la conversion de Kauṇḍinya y est rappelée d'un seul mot, l'apparition lumineuse, les tremblements de terre, la joie des dieux y sont décrits d'une manière hyperbolique, qui, s'écartant plus ou moins de la sobriété primitive, opère toujours sur les mêmes données. Il n'est pas jusqu'à cette espèce de litanies sur la roue de la loi, ajoutées à la fin du chapitre, qui ne soit une sorte d'explication du terme Dharma-cakra. Ce qui distingue ces développements, c'est que, tout en retenant les éléments des versions du Petit Vé-

[1] *Lalitavistara*, p. 359. Je modifie légèrement la traduction de M. Foucaux.

hicule, ils portent l'empreinte du grand; l'intervention de Maitrêya et surtout celle des Bôdhisattvas appartiennent à cette école. Mais tandis qu'une partie seulement du sûtra, la partie qui véritablement ne lui appartient pas, je veux dire le récit des circonstances accessoires, a été ainsi dénaturée (ce qui ressort avec évidence de la comparaison des textes, et sans qu'on ait besoin de se livrer à une étude minutieuse), il en est une qui n'a subi aucune déformation, qui est restée à l'abri des influences sous lesquelles l'autre a comme disparu, c'est le discours même du Buddha, ce sont les paroles de son enseignement; cette partie rapprochée de la portion correspondante des autres textes conserve avec eux un air de famille qui ne permet pas de la séparer d'eux; nous croyons donc que la prédication de Bénarès, telle que nous la fournit le Lalitavistara, n'est qu'un sûtra du Petit Véhicule, appartenant à une école spéciale, que le Grand Véhicule se sera approprié, dont il aura scrupuleusement respecté les expressions dans toute la partie qui se compose des paroles attribuées au Buddha, mais en se donnant toute liberté pour transformer le récit accessoire. La perte de ce récit primitif est regrettable, en ce qu'il nous eût fourni des éléments précieux de comparaison; car il serait bon de savoir quels rapports il pouvait offrir avec les trois autres sûtras. Privé de cette ressource, nous n'en conservons pas moins le sûtra proprement dit, et nous le rapprocherons des textes similaires dans les observations par les-

quelles nous résumerons les impressions définitives que nous laisse l'étude parallèle de nos textes.

CONCLUSION.

Vidons d'abord la question des différences qui existent entre le texte pâli et sa traduction tibétaine. Ces différences sont assez nombreuses et quelques-unes assez graves; il en est qui tiennent à des diversités d'interprétation, mais plusieurs supposent nécessairement un texte différent de celui que nous avons. Devons-nous admettre que, au moment où la traduction fut faite, le texte n'était pas encore fixé? J'ai d'abord eu cette opinion; mais elle ne me paraît pas pouvoir subsister en présence de la confirmation qu'une partie au moins des passages douteux du pâli se trouve dans les textes sanskrits du Mahâvastu et du Lalitavistara. Cet accord ne peut être postérieur à la traduction tibétaine, il doit lui être de beaucoup antérieur, et dès lors il nous oblige à considérer le texte comme étant déjà bien établi au moment où la traduction fut faite. D'où viennent donc les différences? Nous avons déjà dit qu'on ne pouvait s'arrêter à cette idée qu'elles exprimeraient les idées personnelles du traducteur. Reste à savoir si elles reproduisent soit des commentaires, soit même des variantes admises à côté du texte, parmi les Bouddhistes du sud, ou si elles découlent de l'influence des écoles du nord, au sein desquelles la traduction fut exécutée. Nous croyons que, en général, ces modifications doivent refléter les discussions qui

avaient cours à Ceylan; mais il ne serait pas impossible, et dans un cas même nous avons émis cette opinion, que parfois elles répondissent à certaines notions accréditées, soit au Tibet, soit dans le Népal ou à Kâshmir, en un mot dans les pays où florissait le Bouddhisme septentrional.

Passons maintenant aux quatre textes : ils ne soulèvent au fond qu'une question importante, mais bien difficile à résoudre, celle de l'attribution de chacun d'eux à autant d'écoles différentes. Pour nous guider dans cette recherche, nous invoquerons le traité composé par Vasumitra sur les schismes bouddhiques, ou plutôt sur les dix-huit écoles du Petit Véhicule. Il existe de ce traité une version tibétaine et trois versions chinoises. M. Wassilief a traduit la première dans son premier volume dont elle forme le deuxième appendice[1], indiquant dans des notes les différences que présente la version tibétaine, base de son travail, avec les versions chinoises qui ne concordent pas toujours entre elles. Mais ces versions chinoises, M. Stanislas Julien en avait déjà donné la traduction dans le *Journal asiatique*, sous ce titre : *Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques qui sont sorties du bouddhisme*[2], augmentant sa traduction du tableau précieux des noms des écoles, rangés alphabétiquement, 1° sous

[1] Pages 228-259. Nous n'avons à notre disposition que la traduction allemande.

[2] *Journal asiatique*, 5e série, t. XIV (juillet-décembre 1859), p. 327-361.

la forme de la traduction chinoise; 2° sous la forme de la transcription chinoise; 3° sous la forme sanskrite. Nous n'avons à notre disposition que ces deux travaux, et c'est à eux que nous emprunterons ce que nous avons à dire sur les écoles bouddhiques.

Vasumitra commence par affirmer l'unanimité des écoles au sujet de l'enseignement des quatre vérités; il le fait en ces termes :

La parole du Buddha est contenue dans tous les ouvrages que reconnaissent les écoles séparées. — La matière (de l'enseignement) de l'*Âryasatya* (= des quatre vérités) renferme en elle tout ce qui a été enseigné par le Buddha (et cela se trouve dans les ouvrages), comme l'or dans le sable. En conséquence, elle doit aussi servir de terme ou de base (à la réconciliation[1]).

Nos textes rendent hommage à la vérité de cette déclaration, en ce sens qu'on n'y peut découvrir aucune variation sérieuse de doctrine; ils sont parfaitement d'accord sur le fond : on peut seulement se demander comment, ayant pour point de départ une théorie reçue partout sans contestation, comme sortie de la bouche même du maître, les Bouddhistes n'ont pas su conserver à cette théorie une expression identique, de manière à ce qu'un seul et même texte de la prédication de Bénarès fût reçu par toutes les écoles. Mais enfin, quelle que soit la cause de cette diversité, si le fond est partout le même, la forme varie, et nous avons sous les yeux

[1] Wassilief, p. 223.

quatre spécimens différents. La distinction est d'autant plus difficile à faire qu'elle porte sur les caractères extérieurs; mais il la faut essayer.

Au premier abord, nous apercevons non-seulement la possibilité, mais même la nécessité d'établir deux catégories. Le texte purement tibétain, qui renferme trois discours d'un côté, de l'autre les trois textes pâli et sanskrit qui n'en renferment qu'un, forment naturellement deux classes bien distinctes. Or Vasumitra distingue deux écoles primitives, celle des *Sthâviras* et celle des *Mahâsanghikas*. On comprend, en effet, que le schisme a dû commencer par là : les *Sthâviras* « les vieillards », selon le sens traditionnel du mot, « ceux qui tiennent bon, qui restent en place » (selon l'étymologie, et selon la traduction tibétaine *g*nas-*b*rtan) « ceux qui sont assis au-dessus, » d'après la traduction chinoise (chang-tso), étaient les anciens, les chefs, les conservateurs, le parti qui ne voulait point faire de concession; les *Mahâsanghikas*, au contraire « ceux de la grande assemblée, » étaient une majorité novatrice, composée des plus jeunes Bhixus. Ne pouvant s'entendre, les deux partis se divisèrent, et le schisme, une fois consommé, alla en s'agrandissant par le fractionnement multiplié des deux groupes primitifs. Essayons d'appliquer à cette grande division primordiale le partage que nous avons dû faire de nos textes : une des écoles en revendiquera un, l'autre en revendiquera trois; or nous savons que l'un de ces trois textes appartient à une branche des Mahâsanghikas; nous attri-

buerons donc à cette école principale nos trois textes indiens (sanskrit et pâli); d'où il suit que le texte tibétain, formant à lui tout seul la deuxième division, appartiendra à l'autre école, celle des Sthâviras. Cette conclusion, qui attribue le texte tibétain à l'école conservatrice des Sthâviras et le texte pâli à l'école novatrice des Mahâsanghikas, est contraire à l'opinion reçue, qui semble attribuer aux textes tibétains, même les plus anciens, une origine relativement récente, et aux textes pâlis la plus haute antiquité à laquelle des écrits bouddhiques puissent prétendre : et si elle favorise l'opinion que nous avons émise au sujet de la division en trois discours que nous regardons comme très-ancienne, elle contrarie l'opinion tout opposée que nous avons cru devoir avancer au sujet de la place faite dans le texte tibétain à l'évolution duodécimale, et que nous croyons due à un progrès ou plutôt à une altération de la tradition primitive; mais cette contradiction existe dans le texte tibétain, et à quelque école qu'on puisse l'attribuer légitimement, il y restera toujours, à mon avis, cette coexistence de deux éléments discordants, l'un témoignant de l'ancienneté, l'autre de l'innovation. Peut-être la distinction des écoles secondaires, s'il est possible de la faire, lèvera-t-elle jusqu'à un certain point cette difficulté.

On nous dit que les Sthâviras se divisèrent, et la première école qui se forma dans leur sein fut celle des *Hêtuvâda*, appelés aussi *Sarvâstivâdinas* [1]; les au-

[1] Wassilief, p. 230; Stanislas Julien, p. 342, 345.

ciens Sthâviras auraient alors pris le nom de *Haimavatâs*[1]. Cette assertion semble venir à l'appui de notre conclusion attribuant à l'école des Sthâviras les textes du Kandjour, car il est dit que ces textes sont ceux des Sarvâstivâdinas; mais il y a ici une petite difficulté. M. Wassilief fait remarquer lui-même que le Vinaya tibétain est celui, non pas des Sarvâstivâdinas, mais des Mûlasarvastivâdinas, école non citée par Vasumitra, et qui doit être distinguée de l'autre[2]. Mais en quoi consiste la distinction? M. Wassilief ne le dit pas; or, si nous consultons la liste des dix-huit écoles, groupées en quatre divisions principales, nous voyons que les Sarvâstivâdinas sont une de ces écoles principales (la première, selon Burnouf, et la deuxième selon Wassilief[3]), et que la première subdivision de cette école est celle des *Mûlasarvâstivâdinas;* le lien entre l'une et l'autre est donc assez étroit pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister sur la distinction, et nous pouvons voir là une confirmation de ce que nous avons avancé plus haut, que le texte du Kandjour appartient à l'école des Sthâviras.

[1] C'est ce que dit M. Wassilief, p. 230. M. Stanislas Julien semble dire le contraire, p. 345, et ailleurs considérer (d'après les textes qu'il traduit) les Haimavatâs comme une deuxième école (p. 342); mais l'association du nom des Haimavatâs avec celui des Sthâviras ou de mots dérivés de ce nom, notés par M. Julien lui-même (p. 339 et 342), donne lieu de considérer les Haimavatâs comme les représentants des Sthâviras primitifs. Les Sarvâstivâdinas seraient donc les novateurs au premier degré dans l'école antique des Sthâviras.

[2] Page 235, note.

[3] Page 234, elle vient la seconde, mais p. 267, la première.

Revenons maintenant aux trois textes indiens; l'un d'eux appartient bien positivement à l'une des divisions de la grande école des Mahâsanghikas à laquelle nous avons cru pouvoir les rapporter tous; c'est le Mahâvastu, texte de l'école des Lokottaravâdinas; Vasumitra nous dit que cette école est la deuxième qui se fonda parmi les Mahâsanghikas [1]. Il est probable que le texte du Lalitavistara appartient à une autre division de la même école (on en compte généralement neuf); mais nous manquons de données pour la préciser et en dire le nom; ce qui paraît bien certain, c'est qu'il appartient à une école déterminée; les différences avec le Mahâvastu sont trop nombreuses pour qu'on puisse regarder les deux textes comme différenciés l'un de l'autre par de simples variantes; et les rapports sont assez grands pour qu'on soit autorisé à les rattacher à deux subdivisions d'une même école principale.

La place qu'il convient d'attribuer au texte pâli soulève une question plus ardue. Nous avons déjà remarqué que ce texte se distingue nettement, non-seulement du tibétain, avec lequel il diffère par la disposition générale, mais des textes sanskrits, dont il se rapproche davantage au point de vue de la composition, par un trait particulier, l'arrangement des douze termes de l'évolution duodécimale; cet arrangement du texte pâli, qui est, je crois, le plus naturel, est unique, les trois autres textes

[1] Wassilief, p. 227; Julien, p. 334, 338, 341, 344.

suivent l'arrangement contraire, et ce n'est pas par ce côté seulement que les textes sanskrits semblent s'écarter du pâli pour se rapprocher du tibétain. Nous avons noté dans le Mahâvastu, à propos du récit des circonstances accessoires, toute une phrase qui diffère notablement du pâli, et est presque identique au tibétain du Kandjour; ce qui n'empêche pas que dans d'autres parties le Mahâvastu et le Lalitavistara ressemblent bien plus au pâli qu'au tibétain[1]. Que conclure de ces données contradictoires? Rien de certain, assurément. Notons seulement que le pâli, tout en se classant avec le Lalitavistara et le Mahâvastu, par la teneur et la disposition générale des parties du texte, s'en distingue très-nettement par certains détails et s'éloigne d'eux plus qu'ils ne s'éloignent l'un de l'autre. Tout ce que nous pourrions dire, si nous voulions formuler une conclusion précise, c'est que le texte pâli serait le texte primitif des Mahâsanghikas, le texte arrêté par l'école même au moment de la formation, et maintenu intact dans son état primitif, tandis que le

[1] Le Mahâvastu, en particulier, présente une remarquable analogie de style avec le pâli; on y trouve des expressions et des formes qu'on chercherait en vain, je crois, dans le Lalitavistara. Ainsi l'expression *seyyathidam* « à savoir, » très-fréquente en pâli, et qui, à ce qu'il me semble, n'existe pas en sanskrit, se présente deux fois dans notre texte du Mahâvastu, sous la forme *sayyathidam*. Le terme *ôbhâsô* « clarté » du texte pâli est écrit de même dans le Mahâvastu; le Lalitavistara emploie la forme sanskrite *avabhâsa*. Ces particularités ne sont pas assez nombreuses pour ôter au Mahâvastu son caractère propre, et nous autoriser à le ranger parmi les textes pâlis; il importe cependant d'en tenir compte.

Mahâvastu serait le texte des Lôkôttaravâdinas, deuxième subdivision de la même école, et le Lalitavistara celui d'une autre subdivision des Mahâsanghikas, probablement postérieure. Quant au texte tibétain du Kandjour, tout semble concourir à nous faire voir en lui un texte de l'école des Sthâviras, non pas le texte primitif, mais celui de la première subdivision de cette école, des Sarvâstivâdinas, ou peut-être même (à cause de l'espèce de confusion qui règne sur ce nom) d'une subdivision inférieure. La reproduction trois fois répétée de ce texte dans diverses parties du Kandjour nous prouve qu'il était adopté au Tibet, et que l'école à laquelle il appartient doit être celle dont les écrits prédominent dans la portion du Kandjour qui conserve les textes du Petit Véhicule.

On voit que dans cette recherche de l'attribution à faire des textes aux différentes écoles, nous ne nous sommes plus appuyé sur la division en quatre écoles, qui nous avait retenu un instant au début de cette étude. Il nous a paru en effet qu'il était difficile de la prendre pour base; nous ne sommes cependant pas certain qu'il soit nécessaire d'y renoncer; mais la complexité des écoles bouddhiques n'a pas encore été assez complétement éclaircie pour que nous ayons cru pouvoir nous aventurer dans ce dédale. Il y a, du reste, une question sans la solution de laquelle on ne pourrait peut-être pas entreprendre utilement cette recherche, ce serait celle de savoir s'il existe d'autres textes de la prédication de Bé-

narès que les quatre sûtras traduits et analysés dans le présent travail. Ou chaque école avait le sien, et on devrait pouvoir en trouver dix-huit; ou plusieurs écoles avaient adopté un même texte, et alors on pourrait croire qu'il en existait seulement quatre, ceux des quatre écoles principales. J'ai peu d'espoir, je l'avoue, qu'on découvre de nouveaux textes; mais quand bien même on n'en retrouverait aucun, la non-existence des dix-huit textes ne serait pas pour cela démontrée, car bien des écoles ont pu disparaître sans laisser de traces, bien des textes ont dû périr; et la littérature sanskrite-bouddhique, en particulier, est très-mutilée. Après tout, il n'est pas impossible qu'on retrouve des textes nouveaux de la prédication de Bénarès (je ne parle pas des développements sur les quatre vérités, qui abondent[1]), et ils deviendraient un élément important pour l'étude de la question.

Quant à l'âge relatif des diverses portions de nos textes, je ne chercherai pas à le fixer; j'ai déjà essayé de le faire partiellement, selon que l'occasion s'en présentait; mais la difficulté de la matière et le caractère conjectural des résultats auxquels une tentative de ce genre peut aboutir ne me permettent pas d'insister ni de traiter à fond, d'une manière systématique, une semblable question, subordonnée, du reste, ou connexe à celle qui vient d'être étudiée.

[1] Tels que le *Dhammacakkappavattanakathâ* du *Patisambhida*, dont il a été question plus haut (p. 425), — l'article intitulé de même qui se trouve dans le *Kathâvatthu*, l'un des livres de l'*Abhidhamma*, etc...

Je me borne donc à ce que j'ai pu avancer çà et là sur telle ou telle expression, sans vouloir confirmer par de nouveaux arguments ou compléter mes assertions.

Ce travail est assurément très-insuffisant, quoique long; mais quand bien même il serait aussi complet et aussi satisfaisant qu'il peut l'être en lui-même, il resterait à le compléter encore par l'étude des textes chinois de la prédication de Bénarès. Il serait en effet bien important de savoir ce que le sûtra fondamental est devenu dans la vaste littérature bouddhique de l'Empire du milieu; si nos quatre textes s'y retrouvent, ou si elle nous en offrirait d'autres que nous n'avons pas. Une telle étude, pleine d'intérêt pour la connaissance du Bouddhisme chinois, aurait de plus l'avantage d'être fort utile pour celle du Bouddhisme en général; nous n'avons pas les éléments du travail qu'elle exigerait, mais nous ne désespérons pas de pouvoir les réunir quelque jour et en tirer parti.

NOUVEL ESSAI

SUR L'INSCRIPTION DE MARSEILLE,

PAR M. JOSEPH HALÉVI[1].

L'interprétation des textes phéniciens, dont le nombre s'est considérablement accru depuis quelques dizaines d'années, est encore loin d'avoir dit son dernier mot. Ces anciens documents renferment un trop grand nombre de mots et de passages obscurs pour qu'il soit permis de considérer comme superflue toute nouvelle tentative qui se propose d'y jeter quelque lumière. La précieuse inscription de Marseille, qui nous fait voir un côté de la vie religieuse des Phéniciens, malgré les nombreuses et savantes dissertations dont elle a été l'objet, demande un nouveau commentaire qui ferait disparaître mainte difficulté qu'on n'a pas levée jusqu'à présent, ou qui éliminerait certaines explications qui ne répondent ni aux exigences de la grammaire, ni à l'esprit de la langue hébraïque, à laquelle le phénicien se rattache le plus étroitement possible.

Le présent article étudiera l'inscription de Marseille à ce point de vue. Pour expliquer les mots phéniciens, j'aurai toujours recours au vocabulaire

[1] Cet article a été remis à la rédaction en février 1869. L'auteur, qui depuis a quitté l'Europe, n'a pas pu le revoir lui-même.

hébreu, à l'exclusion de l'arabe, dont on a tant abusé. Je ne me suis servi d'aucune autre langue sémitique pour l'explication de notre texte, dans lequel je n'ai rencontré que deux mots araméens, et encore ces mots ont-ils leurs variantes en hébreu. Les permutations de lettres qu'on observe en phénicien par rapport à l'hébreu ne sont pas nombreuses et ne diffèrent pas beaucoup de celles qu'on signale dans les écrits bibliques [1].

J'ai cru prudent de n'essayer aucune restauration des phrases détruites que lorsqu'elle se déduit facilement de passages parallèles, ou lorsque le sens de l'ensemble saute aux yeux. Dans tout autre cas, j'ai mieux aimé laisser les lacunes que de les combler par des suppositions douteuses.

J'ai transcrit le texte phénicien en caractères hébreux, et, vu l'étroite affinité des deux idiomes, je n'ai pas hésité à ponctuer le texte d'après la phonétique hébraïque, excepté dans un petit nombre de cas. Ainsi, j'ai vocalisé le démonstratif invariable זְ, avec scheva (:), comme en éthiopien ዘ, et j'ai écrit אִשׁ, אִת , כֹּן, au lieu de אֵשׁ, אֵת , כֵּן, parce que ces mots sont transcrits dans le passage du *Pœnulus* par les caractères latins *is*, *it*, *chon* [2].

Parmi les travaux consacrés à l'inscription de Mar-

[1] En éthiopien, au contraire, les variations des radicaux sont multiples et revêtent des formes étranges. Comparez ኀቀፈ et חבק ኀሐመ et רחום, ጽጋሠ et שאאל, etc.

[2] Dans l'inscription d'Aschmounazar, cette particule est toujours écrite אית, ce qui confirme la leçon proposée.

seille, j'ai sous les yeux les articles de Munk (*Journal asiatique*, novembre-décembre 1847) et de Meier (*Zeitschrift d. D. morgenl. Gesell.* t. XIX, p. 90-119). J'ai aussi consulté quelquefois le vocabulaire phénicien de M. Lévy, où les opinions d'autres exégètes sont mentionnées et enregistrées sans discussion.

Il m'a paru utile d'ajouter aussi le fragment de l'inscription de Carthage, car ces deux textes s'expliquent mutuellement et font présumer l'existence d'autres documents d'une teneur analogue. Ces monuments ne portant aucune date, il est impossible de préciser l'époque de leur érection. Cependant leur âge relatif me paraît se déduire aisément du style de ces deux compositions : l'inscription de Carthage abonde en expressions qu'on ne peut comprendre que par des détails énoncés dans celle de Marseille, qui doit être la plus ancienne. Il serait à désirer que l'archéologie vînt confirmer le résultat obtenu par la linguistique.

I. TEXTE DE L'INSCRIPTION DE MARSEILLE.

1 בַּת בַּעַל..... אתת אִשׁ טְ..... תת

2 עַת..... בַּעַל הַשֹּׁפֵט בֶּן־בֹּדְתַּנִּת בֶּן בֹּדְ.....

הַשֹּׁפֵט בֶּן־בֹּדְאֶשְׁמֻן בֶּן־חֶלְצְבַּעַל וַחֲ[בֵרֵנֶם]

I

3 בְּאֶלֶף כָּלִל אִם צַוְעַת אִם שֶׁלֶם כָּלִל לְכֹּהֲנֵם כֶּסֶף עֲשָׂרֶת ×

בְּאֶחָד וּ[בְ]כָלִל יְכֻן לָם צֶלֶת פֵּן הַמַּשְׂאֵתֻ שְׁ[אֵ]ר משקל מאת

[וחמשם]

4 וּבְצַוְעַת קְצָּרֹת וְיַצִּלֹת וְכֵן הָעֹרֹת וְהַשְׁלַבִּם וְהַפְּעָמִם וַאֲחַרֵי
הַשְּׁאֵר לְבַעַל הַזֶּבַח

II

5 בְּעֵגֶל אֵשׁ קַרְנָיו(ו) לָם בְּמַחְסֹר בְּאֵט וּמַטֶּא אִם בְּאַיִל כָּלִל אִם
צַוְעַת אִם שֶׁלֶם כָּלִל לַכֹּהֲנִם כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת.....

6 ת פֵּן הַמַּשְׂאֵתָן שְׁאֵר מִשְׁקַל מֵאַת וַחֲמִשִּׁם CL וּבְצַוְעַת קְצָּרֹת
וְיַצִּלֹת וְכֵן הָעֹרֹת וְהַשְׁלַבִּם וְהַפְּעָמִ]ם ואחרי השאר לבעל
הזבח]

III

7 בְּיֹבֵל אִם בְּעֵז כָּלִל אִם צַוְעַת אִם שֶׁלֶם כָּלִל לַכֹּהֲנִם כֶּסֶף שֶׁקֶל ׀
זַר ׀׀ בְּאֶחָד וּבְצַוְעַת יָכֹ]ן לכהנם קצרת]

8 וְיַצִּלֹת וְכֵן הָעֹרֹת וְהַשְׁלַבִּם וַהַפְּעָמִם וַאֲחַרֵי הַשְּׁאֵר לְבַעַל הַזֶּבַח

IV

9 בְּאִמֵּר אִם בְּגֶדֶא אִם בְּצֶרֶב אַיִל כָּלִל אִם צַוְעַת אִם שֶׁלֶם כָּלִל
לַכֹּהֲנִם כֶּסֶף רֶבַע שְׁלֹשֶׁת זַר [׀׀ באחד

10 ת] הַמַּשְׂאֵתָן קְצָּרֹת וְיַצִּלֹת וְכֵן הָעֹרֹת וְהַשְׁלַבִּם וְהַפְּעָמִם
וַאֲחַרֵי הַשְּׁאֵר לְבַעַל [הזבח]

V

11 [בְּצִ]פֹּר אַגְנָן אִם צִיץ שֶׁלֶם כָּלִל אִם שֶׁצֶף אִם חָזוֹת לַכֹּהֲנִם
כֶּסֶף רֶבַע שְׁלֹשֶׁת זַר ׀׀ בְּאֶחָד וְכֵן הַשְּׁ]אֵר.....

12 לְצִפֹּר אִם קְדֻמַּת קֹדֶשׁ אִם זֶבַח צַד אִם זֶבַח שֶׁמֶן לַכֹּהֲנִם
כֶּסֶף א + לְבְאֶחָד.....

VI

13 [ו]לְצַוְעַת אִשׁ יַעֲמֵס פְּנַת אֵלֹם יָכֹן לַכֹּהֲנִם קְצָרֹת וְיַצָּלֹת
ו[לְ]צַוְעַת [אשׁ יבא ?]

14 [עַ]ל בָּלָל וְעַל חָלָב וְעַל חֵלֶב וְעַל כָּל זֶבַח אִשׁ אָדָם לִזְבֹּחַ
בְּמִנְ[חת]......

15 [בְּ]כָל זֶבַח אִשׁ יִזְבַּח דַּל מִקְנֶא אֹם דַּל צִפֹּר בַּל יָכֹן לַכֹּהֲ[נִם]

16 כָּל מִזְרָח וְכָל שֶׁפַח וְכָל מַרְזֵח אֵלֹם וְכָל אֲדָמִם אִשׁ יִזְבַּח

17 הָאָדָם מַחְסַת מַשְׂאֵת עַל זֶבַח אֶחָד כְּמִדַּת שֻׁת בִּכְתֹבֶ[ת]

VII

18 וּלְמַשְׂאֵת אִשׁ אֵיבַל שֻׁת בְּפַסְן וְנֹתֵן לְפִי הַכְּתֹבֶת אִשׁ......

19 ת וְחִלְצְבַעַל בֵּן בָּדְאֶשְׁמֹן וַחֲבֵרֵנֹם

20 כָּל כֹּהֵן אִשׁ יִקַּח מַשְׂאֵת בְּרֵץ לְאִשׁ שֻׁת בְּפַסְן וְנֶעְנַ[שׁ]

21 ף לְבַעַל זֶבַח אִשׁ אֵיבַל יִתֵּן אֵת כֹּ[ל מִדַּ]ת הַמַּשְׂאֵת

TRADUCTION.

....

maison de Ba'al......... redevances, qu'on a érigé..... (au) temps de..... Ba'al le suffète, fils de Bod-Tannat, fils de Bod..... le suffète, fils de Bod-Eschmoun, fils de Helçi-Baal et [leurs collègues].

I

3. Pour le bœuf, *kalil* (sacrifice complet) ou *çaw'at* (sacrifice de prières) ou *schelem-kalil* (accomplissement parfait), les prêtres auront (en) argent dix x (sicles) par tête (d'ani-

mal); et si c'est un *kalil*, (le prêtre) aura, en sus de cette redevance, de la ch[air du poids de 150 sicles],

4. et si c'est un *çaw'at*, le prêtre aura les joints et les nœuds; mais la peau, les boyaux, les pieds et le reste de la chair seront au maître du sacrifice.

II

5. Pour un veau ayant des cornes, mais n'ayant (pas encore servi pour le) battage, ni (porté le) joug, ou pour un cerf, *kalil* ou *çaw'at* ou *schelem-kalil*, les prêtres auront (en) argent cinq (sicles)............. si c'est un *kalil*, les prêtres auront, en sus de cette redevance, de la chair du poids de 150, CL,

6. et si c'est un *çaw'at*, les prêtres auront les joints et les nœuds; mais la peau, les boyaux, les pieds et le reste de la chair seront au maître du sacrifice.

III

7. Pour le bélier ou pour la chèvre, *kalil* ou *çaw'at* ou *schelem-kalil*, les prêtres auront (en) argent 1 sicle de 2 zêr par tête (d'animal); et si c'est un *çaw'at*, les prêtres auront [les joints]

8. et les nœuds; mais la peau, les boyaux, les pieds et le reste de la chair seront au maître du sacrifice.

IV

9. Pour l'agneau ou pour le chevreau, ou pour le jeune cerf, *kalil* ou *çaw'at*, ou *schelem-kalil*, les prêtres auront (en) argent trois quarts [2] zêr

10. de cette redevance, les joints et les nœuds; mais la peau, les boyaux, les pieds et le reste de la chair seront au maître du sacrifice.

V

11. Pour un oiseau, poussin ou oisillon, *schelem-kalil* ou

scheçef, ou *ḥazout*, les prêtres auront (en) argent trois quarts 2 zêr par tête (d'animal); mais la chair sera...

12. Pour un oiseau mère : sainte présentation ou offrande d'aliment, ou offrande d'huile, les prêtres auront (en) argent A X par tête (d'animal).....

VI

13. Et pour un *çaw'at* qui est porté devant les dieux, les prêtres auront les joints et les nœuds; et pour un *çaw'at* [qui vient]
14. sur une (offrande) pétrie (à l'huile), sur du lait, sur de la graisse et sur toute offrande que l'homme a à sacrifier en oblation.....
15. Pour tout sacrifice que fera un (homme qui est) incapable (d'apporter) du bétail, ou un (homme qui est) incapable (d'apporter) des oiseaux, le prêtre n'aura pas [d'argent].
16. Tout sacrifice de lamentation, tout sacrifice fait en occasion de rassemblement, et tout sacrifice funèbre des dieux et de tous les hommes, que fera
17. l'homme du peuple, la redevance pour le sacrifice (sera) selon la mesure posée dans la prescription.....

VII

18. Et en ce qui concerne une redevance qu'on n'a pas indiquée dans cette table, qu'on (la) donne conformément à la prescription qu'ont [écrite.....
19. t et Helçi-Ba'al, fils de Bod-Eschmoun et leurs collègues.
20. Tout prêtre qui prendra une redevance excédant ce qu'on a indiqué dans cette table sera puni..... (il sera fait)
21. de même à tout maître de sacrifice qui ne donnera pas toute la mesure de la redevance.

COMMENTAIRE.

Les lignes 1 et 2 sont les seules qui, malheureu-

sement très-mutilées, forment l'introduction du règlement qui fixe les taxes à payer aux prêtres pour toute espèce de sacrifice. Ce règlement s'annonce lui-même comme une réforme partielle de règlements antérieurs (l. 18, 19). L'inscription a été destinée pour être exposée dans בַּת בַּעַל, le temple de Baal. Deux suffètes sont les auteurs de cette ordonnance; le nom du premier était composé avec בעל, probablement חלצבעל « salut de Baal, » ou « mon salut est Baal, » comme est aussi appelé le grand-père du second suffète, dont le nom est effacé. Les pères de ces deux suffètes ont des noms composés de noms de divinités qu'il importe de considérer plus attentivement. אשמן, que M. Lévy (*Phön. Stud.* I, p. 28-31) identifie avec le dieu des hommes de Hamat אֲשִׁימָא (II *Rois*, 17, 30), auquel la légende talmudique attribue la forme d'un bouc, provient probablement du radical שמן « être gras, robuste, » et, à cause de cette étymologie, il a été assimilé à l'Esculape des Grecs, dieu de la médecine. Comme le substantif שֶׁמֶן signifie « huile, » la principale matière d'éclairage dans l'Orient, le terme אַשְׁמַנִּים, en hébreu, comme parallèle à צָהֳרַיִם « midi, » et en opposition avec מֵתִים « morts, » désigne le bien-être et la clarté (*Isaïe*, LIX, 10). Le dieu Eschmoun avait précisément ces deux attributs : il présidait au bien-être, à la santé, et même il était considéré comme un être lumineux qui perce les ténèbres, d'après le témoignage explicite de Damascius, qui parle d'Eschmoun en ces termes : *ἐν σκότῳ διωλυγίῳ πολὺ φῶς ἀνάψας*. A Hé-

roopolis, en Égypte, Eschmoun, prononcé à l'égyptienne *schmoun*, *khmoun*, *khmin*, fut identifié avec le dieu bouc Mendes, et on lui donnait d'autres étymologies égypto-sémitiques; on trouvait dans son nom le nombre huit שמונה = ιημουν, comme étant le huitième fils de Sadiq, et on le désignait comme présidant à la chaleur de la vie, θέρμη τῆς ζωῆς; cette idée a été suggérée par la signification du verbe חמם = ϩⲙⲟⲙ « être chaud[1]. » Le nom de la déesse תנת peut aussi recevoir une explication étymologique. Disons tout d'abord que rien n'autorise à identifier, comme le fait Gesenius, le mot תנת avec le nom de la déesse aryenne *Anaïtis*, qui représente notoirement le mot sanscrit *anahita*. Le mot תנת est assurément sémitique. En hébreu, on rencontre le pluriel תַּנּוֹת מִדְבָּר « serpents du désert » (*Maléachi*, I, 3), ce qui suppose un singulier תַּנָּה = תַּנַּת[2]. Il se peut que Tannat fût une déesse-serpent[3], comme

[1] Ce procédé de la légende étymologique a donné naissance à une foule de mythes chez tous les peuples de l'antiquité. On peut même dire que chaque mot de la langue renferme une petite légende qui comporte une explication variable.

[2] La racine תנה signifie « réciter à haute voix » (*Juges*, V, 11), puis « pousser des cris lugubres » (*ibid.* XI, 40); c'est probablement le sens primitif du radical תנן, variante proche de תנה (comparez רבה et רבב, חמה et חמם, חקה et חקק). Le sifflement des serpents a surtout impressionné les peuples sémitiques. La plupart des noms qu'ils ont donnés à ces reptiles désignent différents cris : אֶפְעֶה, de פעה « crier; » יענים, de יען = ענה; חִוְיָא (araméen), de חוה « crier, » etc. Les cris lugubres sont expressément attribués aux תנים dans *Miché*, I, 8.

[3] L'existence d'une déesse-serpent chez les Phéniciens paraît

תנן « Tannin » un dieu serpent[1]. L'antiquité regardait le serpent comme un être mystérieux, participant à une double nature, céleste et infernale, et ce n'est pas sans une certaine raison que les Grecs ont transformé le nom phénicien ברתנת en Ἀρτεμίδωρος. Artémis était adorée comme la Diane céleste et en même temps comme une divinité infernale, Hécate tenant un serpent. Quant au mot בר, il est abrégé de עבד (Munk)[2]. Les noms propres subissent souvent des abréviations. Comparez le nom d'une ville chananéenne בעשתרה, pour בית עשתרה « maison d'Astarté. »

I

Le bœuf, אלף, représentant toute la race bovine, ouvre la série des animaux qui servaient habituellement pour les sacrifices. Le rituel phénicien renferme un bon nombre d'expressions que l'on retrouve

maintenant constatée, grâce à la découverte de M. A. de Longpérier. Ce savant archéologue a fait dessiner, pour la collection de monuments qu'il publie sous le titre de *Musée Napoléon III*, la peinture d'un petit vase de style phénico-corinthien extrêmement ancien, et qui représente une divinité ailée, à buste de femme, enté sur le corps d'un long serpent sinueux. Cette figure se rattache à la série de divinités ailées d'origine asiatique, connues sur des monuments de même âge et de même fabrique.

[1] Un nom phénicien, Bod-Tannin, est signalé par Movers (*Encycl.* art. *Phénicie*, p. 304). Peut-être Tannin forme-t-il le premier élément du nom propre écrit טנגבעל (*Phöniz. St.* III, p. 74, n° 14). Le changement de ת en ט est des plus fréquents dans le néo-punique; par exemple, טא pour תא, טשם pour תשעם.

[2] Il se pourrait pourtant que בר fût le terme hébreu בר « membre, » et il correspondrait ainsi au mot גרם, arabe جرم, qui compose plusieurs noms propres dans les inscriptions nabatéennes.

dans les ordonnances sacerdotales des Hébreux; on y voit une disposition commune pour les sacrifices, mais il existe des différences capitales en ce qui concerne leur nature intérieure. On distingue trois sortes de sacrifices d'un ordre élevé : כליל=כלל, sacrifice parfait, diffère du עֹלָה «holocauste» du cérémonial mosaïque, en ce que la chair de la victime est mangée; צועת, mot qui répond à שַׁוְעָה «cri de détresse,» n'a aucune correspondance dans le rite hébraïque, où le sacrifice de péché, חטאת, et celui de faute, אשם, occupent une place si éminente. Il paraît que l'idée de se faire pardonner les péchés est restée étrangère au paganisme : on n'y connaissait que le désir d'apaiser la colère des dieux, dont on craignait la vengeance.

שלם כלל «accomplissement parfait» rappelle les שלמים de la Bible; on trouve aussi le singulier שֶׁלֶם (*Amos*, v, 22). Le verbe שלם signifie «accomplir;» de là שלום, proprement «état accompli, santé, paix, etc.» Les שלמים étaient des sacrifices pour demander ou pour reconnaître l'accomplissement d'un souhait. אם, c'est la particule אוֹ, *ou*. Après עשרת, il y a encore le chiffre indiquant le nombre dix; on observe le même usage dans les inscriptions éthiopiennes. Remarquons encore que עשרת est orthographié ici à la manière hébraïque, avec ש, au lieu du ס qu'on voit dans l'inscription d'Eschmounazar, ligne 1, ce qui est l'indice d'une plus haute antiquité. Dans ו.כלל, il manque un ב et non pas un ה (Munk), comme le prouve le mot parallèle בצועת (ligne 4).

Ces deux sacrifices, étant d'un ordre supérieur, donnent au prêtre le droit d'avoir certaines portions de la viande. יכן «sera,» du radical כון «rester ferme,» devenu le verbe *être* en phénicien, ainsi qu'en arabe et en éthiopien. Le groupe למעלתפן a beaucoup embarrassé les exégètes. Les uns prennent למעלת comme «autel» (Movers, Munk); d'autres le comparent à درجة «degré, importance» (Ewald); פן est généralement rapproché de فَنّ, *modus*, *ratio* = somme. Je crois pouvoir lire לם עלת פן : le premier mot est connu; עלת, plur. fém. répond à la forme poétique עֲלֵי, en hébreu, et l'ensemble עלת פן = signifie על פני «à côté de, en dessus de, outre;» משאת «présent, redevance» (*Gen.* XLIII, 34; II *Chr.* XXIV, 6, 9). Le démonstratif זה «ce, celui-ci,» adjectif et variable en hébreu, est devenu une simple particule en phénicien, car il se place aussi sans changer après les mots féminins, comme après אבן, et ne reçoit pas l'article; on doit l'écrire en un mot avec le substantif qu'il détermine, comme en éthiopien. La lacune qui vient après contenait les mots : שאר משקל מאת וחמשם CL, «chair du poids de cent cinquante (sicles),» qu'on lit dans la ligne 6.

Ligne 4. Munk a bien établi que les mots קצרת ויצלת ne peuvent être que des substantifs; il prononce קְצִירוֹת וִיצִילוֹת ou קְצוּרוֹת וִיצוּלוֹת, dans lesquels il croit voir les parties grasses destinées à l'autel, que les rabbins désignaient sous le nom commun de אמורים, et il les rapproche des *prosecta*, *assata* ou *augmenta* du rite romain. M. Ewald traduit קְצָרֹת par «morceaux cou-

pés, » et יְצֻלֹת par « des cadeaux avec lesquels on veut obliger quelqu'un. » Meier, rappelant l'arabe قصيْرَى et إِطل, traduit « les côtes courtes et les hypocondres. » Ces différentes explications sont trop vagues ou proviennent de sources trop lointaines pour être reçues avec confiance. Cependant יצלת est assurément identique avec אַצִּילוֹת יָדַיִם « le nœud des mains » (*Jérémie*, XXXVIII, 12), du type אצל, צל (aram.), وصل « joindre. » Une idée toute pareille nous est fournie par le mot קצרת, prononcé probablement קְצָרֹת, dérivé du type קצר = קשר « attacher, lier, joindre. » קְצָרֹת וְיַצֻלֹת sont donc les joints et les nœuds qui se trouvent aux extrémités du bras, c'est-à-dire le bras tout entier. Dans le rite hébraïque, le bras (jambe de devant) appartenait également au prêtre. Ces deux substantifs sont dépourvus de l'article, parce qu'ils suivent le שאר de la ligne précédente. וכן, que quelques exégètes ont lu וְכֵן « de même, » doit se prononcer וְכֹן; c'est le parfait du verbe כון « être, » avec le conversif « il sera, » comme le prouve l'inscription de Carthage, lignes 4 et 5. Suivent les différentes parties de la victime que le prêtre ne peut pas exiger pour lui : עֹרֹת « peau, » en hébreu עֹר, et au pluriel עֹרֹת. Le mot שלבם, que Meier compare à l'arabe صلب « reins, » doit désigner une partie moins importante du corps, car il est rangé après ערת. La traduction « pieds de devant, » donnée par M. Ewald, n'est appuyée par aucune étymologie. Munk le rapproche, avec plus de raison, de l'hébreu שְׁלַבִּים « échelons qui roulent en spirales, » du ra-

dical שלב « s'entortiller autour de quelque chose, » désignation fort convenable pour les boyaux. פעמם, du singulier פעם, mot poétique en hébreu, signifiant « pied. » On peut douter si nous avons devant nous le duel ou le pluriel; dans le premier cas, il faudra ponctuer פַּעֲמֵם, car en phénicien la terminaison ֵם remplace ordinairement l'hébreu ַיִם : par exemple, מֵם שָׁמֵם (nom de lettre), pour מַיִם, שָׁמַיִם[1]. D'un autre côté, le pluriel paraît mieux garanti par les formes פְּעָמַי, פְּעָמָיו, qu'on rencontre en hébreu, car pour le duel on devait prononcer פַּעֲמַי, פַּעֲמָיו.

אחרי, état construit de אֲחֵרִם, signifie « les autres, » sous-entendu « parties. »

בעל « maître, » comme en hébreu et en éthiopien; זבח « égorgement » désigne en général toute offrande faite à une divinité; on peut en déduire que les sacrifices non sanglants ont été introduits postérieurement pour remplacer les autres. Il est remarquable que le mot consacré dans la Bible pour désigner le sacrifice, et qui a un caractère tout inoffensif, קָרְבָּן « approchement, » ne se rencontre pas une seule fois dans les deux inscriptions sacerdotales de Marseille et de Carthage.

La physionomie de la phrase, qui débute par le verbe וכן, suggère l'idée que cette ordonnance est une réforme apportée à un règlement antérieur, d'après lequel la peau, les boyaux et les pieds devaient échoir au prêtre, car autrement il aurait suffi

[1] Voy. J. Derenbourg, dans le *Journ. asiat.* 1867, II, p. 478-490.

de mettre, après le mot ויצלת, la seconde moitié de cette phrase : ואחרי השאר לבעל הזבח.

II

Ligne 5. Au deuxième rang des animaux destinés aux sacrifices pour lesquels la redevance est moins grande, sont le עגל « veau » et l'animal désigné par le mot ambigu איל. La plupart des exégètes lisent ce mot אַיָּל « cerf, » au lieu de אַיִל « bélier : » la raison en est que le mot יבל, qui figure dans la ligne 7, paraît avoir désigné le bélier en phénicien. Une autre raison, puisée dans la nature même de la prononciation phénicienne, semble aussi plaider en faveur de la leçon אַיָּל ; c'est qu'à l'analogie des formes בֵּת, שָׁמֵם, qui remplacent en phénicien les formes hébraïques בַּיִת, שָׁמַיִם, on est autorisé à supposer que le mot אַיִל aurait été orthographié אל sans י.

Le veau est défini par une phrase qui se divise en deux parties, dont la première, אש קרני לם, se comprend facilement, « qui a des cornes. » Entre ces mots, אש répond à l'hébreu שֶׁ, avec un aleph prosthétique; לָם, pour l'hébreu לָמוֹ, peut se rapporter à un singulier (*Genèse*, IX, 26, 27); la forme קרני a seule un air étrange. Je suis porté à supposer que la demi-voyelle ו, signe de la troisième personne singulière masculine, bien que sensible dans la prononciation orale, n'a pas été marquée dans l'orthographe phénicienne; de sorte que אש קרני לם est écrit pour אֶשׁ קַרְנָיו לָמוֹ, mot à mot : « (un veau) que ses deux cornes à lui, » c'est-à-dire « dont les cornes ont

poussé.» C'est la seule explication raisonnable que l'on puisse donner à cette phrase. Nous réservons pour une prochaine occasion la tâche de prouver, par de nombreux exemples tirés de textes phéniciens, ainsi que par des témoignages d'anciens auteurs, que le suffixe de la troisième personne était prononcé *o*, *u*, comme en hébreu ו, et que cette demi-voyelle était tantôt entièrement omise dans l'écriture, tantôt représentée par un א.

La dernière partie de la phrase est très-obscure. Munk traduit במחסר באט וממא par «qui manque encore de sabots (ou qui ne pousse pas encore des pieds) et au-dessous.» M. Ewald donne également une traduction étrange : «pour un veau qui a des cornes dans la hauteur d'un doigt et plus» (mit der Höhe eines Fingers und weiter). La première version a cela d'avantageux qu'elle reconnaît à מחסר le sens qui lui est propre en hébreu, et qu'elle rapproche באט du verbe hébreu בעט, tandis que, d'après le dernier savant, מְחסר serait pour מחמר, mot qui n'existe dans aucune langue sémitique avec la signification de *hauteur*, et באט serait également un mot nouveau, transformé du terme talmudique בטט «doigt.» Ces deux exégètes sont pourtant d'accord à considérer ממא comme représentant l'hébreu מַטָּה. Cela est difficile à admettre, car nous voyons ce מַטָּה orthographié en phénicien מט dans l'inscription d'Eschmounazar, ligne 11. Une raison semblable doit être invoquée contre l'opinion de Meier, qui identifie notre ממא avec l'hébreu מוּמָה, car le genre fé-

minin, pour les substantifs, est constamment formé en phénicien par ה, sans exception. Ce même exégète compare en outre באם avec l'arabe بعط « laideur, » بيضا, بيض « destruction, malheur, » et arrive à traduire במחסר באם par « sans lésion, » comme si notre inscription se proposait de définir les conditions qui rendent un animal impropre pour l'autel. D'ailleurs une telle défense aurait certainement trouvé sa place au commencement, puisqu'elle est de rigueur pour tous les animaux consacrés à l'autel, et non pour le veau seul. Je me permets donc de tenter une nouvelle explication. Le באם phénicien, qui, comme le בעט hébreu [1], signifie proprement « pousser des pieds, » pourrait bien désigner ici, par extension, l'action de fouler aux pieds les épis de blé, c'est-à-dire le battage. Le veau ou la génisse étaient souvent employés au battage. Comparez la locution כעגלה דשה « comme une génisse qui bat le blé » (*Jér.* L, 11). Notons encore que le verbe דוש signifie de même, primitivement, « fouler aux pieds » (II *Rois*, XIII, 7; *Job*, XXXIX, 15). Quant au mot מטא, si l'on considère que sur notre inscription le terme hébreu מִקְנֶה « bétail » est orthographié מקנא [2]

[1] La permutation de ע et א se trouve aussi dans le mot ובאזרת pour בעזרת « en aide » (Inscription de Tougga, l. 5).

[2] Rappelons encore que les légendes monétaires de la ville appelée par les Grecs *Motye* portent l'orthographe מטוא ; ce nom, de même que l'hébreu מַטְוֶה « tissu, » paraît indiquer que les Phéniciens y avaient établi de grandes fabriques de tissage. — Voy. M. J. Derenbourg, *Journ. asiat.* 1867, II, p. 486 ; 1868, I, p. 94.

(ligne 15), on ne tarde pas à soupçonner que notre מטא peut bien répondre au mot hébreu מַטֶּה « bâton, perche, » mot qui forme un parallèle avec על « joug, » dans ce passage d'Isaïe, את על סבלו ואת מטה שכמו « le joug qui l'accable et la perche qui reste sur son épaule » (IX, 3). במחסר באט ומטא paraît donc vouloir dire : « un veau qui n'a pas encore servi pour le battage, ni porté la perche, le joug. »

La ligne 6 ne contient que des mots déjà expliqués.

III

Ligne 7. Troisième classe de victimes. יבל est un mot qui se rencontre aussi en hébreu, avec le pluriel יובלים et יובלות. On a déjà souvent cité le passage talmudique qui est conçu en ces termes : אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא « Rabbi Aqiba dit : Dans mon voyage en Arabie, (j'entendis qu)'on appelait le bélier « yobela, יובלא » (*Rosch-haschana*, fol. 9). Sous l'appellation « Arabie, » il faut peut-être entendre la contrée transjordanique, où l'on parlait l'araméen mêlé d'expressions arabes et phéniciennes; peut-être désigne-t-elle la Phénicie. Quoi qu'il en soit, la racine יבל, הוביל, signifie : « ducere, adducere ; » de là אוּבָל ,יוּבַל ,יְבָל « aquæductus, » יְבָל « productus, » et le participe actif יבל « ducens, conductor, » désigne apparemment le bélier qui marche en tête du troupeau[1]. עֵז est pris ici dans un sens générique, pour indiquer « bouc et chèvre. »

[1] Il est même possible que l'idée du jubilé mosaïque ait une

La redevance due au prêtre est d'un sicle ו שקל, puis vient le groupe וו זר. Ce chiffre fait supposer que זר indique une petite monnaie, bien qu'il soit difficile d'y voir avec Meier le mot éthiopien ጸሪቅ « cuivre. » Cependant on peut se demander pourquoi on a ajouté ces deux petites pièces; il aurait été plus naturel de fixer une somme ronde. Ensuite, on est étonné de voir de nouveau ce וו זר dans la ligne 11, où il ne s'agit que de trois quarts du sicle. On est presque tenté de prendre l'expression וו זר comme une définition du sicle, et non pas comme une somme additionnelle. Le mot זֵר, dérivé de זור « comprimer, séparer, » répondrait ainsi à l'hébreu בֶּקַע, qui désigne le demi-sicle. L'ordonnance aurait voulu qu'on payât en sicle intact, ayant une valeur réelle de deux זֵר. Comparez l'expression analogue עשרים גרה השקל, « sicle valant 20 guéra » (*Exode*, xxi, 13). Je donne cette explication sans y attacher aucune importance, faute de renseignements numismatiques suffisants.

origine analogue. L'année du *yobel*, יובל, était considérée comme commençant une nouvelle ère, et de même que les premiers-nés d'hommes et de bêtes, ainsi que les prémices des fruits, étaient consacrés à Dieu, de même la première année de la nouvelle époque appartenait à Dieu : la terre, laissée en jachère, pouvait rétablir ses forces épuisées par une longue production, et l'homme auquel un revers de la fortune avait fait perdre la liberté ou l'héritage de ses pères, pouvait recouvrer ses droits civiques et rentrer dans une aisance dont il avait été privé depuis quelque temps.

IV

Ligne 9. Quatrième classe de victimes. אִמַּר, en araméen « agneau, » paraît répondre à l'hébreu מְרִיא. גרא, hébreu גְּדִי « chevreau. » L'aleph indique ici de même la voyelle *e*, comme dans מקנא et מטא, que nous avons discutés plus haut; il est donc probable que ce mot était prononcé en phénicien גְּדֶא, d'une formation analogue à טָלֶה, dont il existe aussi une forme contractée טְלִי. Le mot צרב est comparé par M. Ewald à ضرب, טרי « le frais. » M. Blau interprète *castratus* de ضرب. Meier y voit un participe actif, צֹרֵב, qui serait identique avec l'arabe شارب « celui qui boit = qui tette. » Cette dernière étymologie n'a pas seulement le défaut, commun aux autres, d'être puisée à une source lointaine, elle pèche encore contre la grammaire hébraïque, qui exige que le participe soit placé après le substantif qu'il qualifie. Je lis צְרַב אַיָּל « le jeune du cerf. » צְרִיב signifie, dans le langage talmudique, « mûr » (traité *Betza*, fol. 7). Or, le synonyme hébreu גמול du verbe גמל « mûrir » désigne un enfant qu'on vient de sevrer; de même צְרַב אַיָּל paraît indiquer un jeune cerf qui a cessé de teter. Les *Cantiques* mentionnent souvent le jeune cerf sous le nom de עֹפֶר הָאַיָּלִים (II, 9, 17; VIII, 14).

V

Ligne 11. Cinquième catégorie de victimes : les oiseaux. Le groupe tronqué au commencement, פראגנן, que Munk a séparé, בפרא גנן « fruit du jar-

din, » a été restauré בצפר אגנן (comparez le tarif de Carthage, l. 7). Movers traduit ces mots par « oiseau de marais. » M. Ewald, rappelant le samaritain אגנן « tente, » traduit : « oiseau élevé dans la tente, = dans le sanctuaire, » tandis que Meier rapproche אגנן de l'arabe وكن, اكنة, وقنة, « nid, » pour obtenir le sens de « oiseau de nid. » Ces différentes traductions ont cela de commun qu'elles supposent que צפר est à l'état construit avec אגנן, ce qui n'est pas possible, car dans ce cas il aurait fallu בצץ, comme dans l'antécédent בצפר. Voyez lignes 7 et 9, où ב est répété devant chaque substantif qui suit la particule אם. Les mots אגנן et צץ doivent donc être des noms d'oiseaux. Je suppose que אגנן, dérivé du verbe גנן « protéger, » désigne un petit oiseau qui se cache encore sous les ailes de ses parents, tandis que le צָץ représente un jeune oiseau dont les plumes commencent à pousser. Comparez l'hébreu ציץ « aile » et le samaritain צוץ « jeune oiseau, » auquel paraît répondre le mot סוס ou סיס, qui indique une espèce de petits oiseaux. Les mots שצף et חָזַת ne peuvent désigner ni des fruits (Munk), ni diverses espèces d'oiseaux (Ewald), mais certains sacrifices; car la particule אם, qui précède chacun d'eux, les subordonne à שלם כלל, qui est notoirement un sacrifice. Meier explique שצף « offrande volontaire » et חזת « offrande obligatoire; » mais l'étymologie qu'il propose ne peut pas se justifier. Pourtant חָזוּת se trouve dans un passage d'Isaïe (xxviii, 18), dans le sens de « pacte fait avec les puissances infernales

(שאל) pour n'être pas tourmenté par elles. » Dans le même passage, la force destructive est qualifiée שוט שוטף « fléau qui ravage. » Il est donc probable que notre שצף = שטף est un sacrifice fait pour arrêter les ravages d'une maladie, tandis que le חזת avait pour but de prévenir une maladie ou tout autre malheur.

Ligne 12. En tête de לצפר se voit la trace d'un ו. Les mots suivants ont été différemment expliqués. Munk entend par קדמות « les prémices sacrées ; » mais puisque ces mots se rapportent nécessairement à צפר, il ne peut pas être question de prémices, et il n'y a point place ici pour un pluriel. Les autres commentaires ne sont pas plus heureux : ils lisent אִם קִדַּמְתָּ קִדַּשְׁתָּ (Ewald) ou אִם קָדְמַת קִדַּשְׁתָּ (Meier) « si tu l'as consacré d'avance. » Mais dans ce cas, on devrait dire simplement ואם קדמת קדשת, tandis que la répétition ולצפר indique un sujet nouveau. Ajoutons encore que toutes ces versions ont un défaut bien grave, au point de vue grammatical. D'après ces versions, la conjonction אם précéderait le premier des substantifs qui forment la série. Ce premier substantif serait קדמת קדשת, d'après Munk, et זבח צד d'après les autres exégètes ; mais de nombreux exemples de notre texte attestent que la particule אם se place exclusivement devant le second membre de la série (voyez lignes 3, 5, 7, 9). Deux choses sont donc certaines : 1° que le premier אם n'est pas une conjonction ; 2° que קדמת קדשת est un substantif représentant le nom d'un sacrifice. Il devient main-

tenant clair que la seule leçon possible est וְלְצִפֹּר אֵם « et d'un oiseau mère. » Nous avons vu, ligne 11, traiter des jeunes oiseaux; ici il s'agit des sacrifices que l'on faisait de la mère. Le mot צפר est féminin en phénicien comme en hébreu, où l'oiseau adulte s'appelle également אֵם (*Deutéronome*, xxii, 6, 7). קְדֻמַּת קֹדֶשׁ « présentation sacrée, » de קִדֵּם « se présenter devant quelqu'un avec un présent » (*Deutéronome*, xxiii, 5); ou, en parlant de Dieu, « avec une offrande, » comme on voit (*Michée*, vi, 6) בַּמָּה אֲקַדֵּם יְהוָֹה « avec quoi puis-je me présenter devant l'Éternel? » Peut-être s'agit-il ici du sacrifice de purification pour la femme (*Lévitique*, xii, 6, 8). זֶבַח צַד « offrande d'aliments, » hébreu צַיִד (*Josué*, ix, 14); זֶבַח שֶׁמֶן « offrande d'huile. » Après כֶּסֶף se trouve un א, suivi du chiffre 10. Meier, d'accord avec M. Ewald, le prend pour une abréviation de אגורה, forme corrélative de גֵּרָה; mais puisque vingt גֵּרָה font un sicle, on aurait certainement dit מַחֲצִת השקל, comme *Exode*, xxi, 13. Pour ne rien préjuger sur la question monétaire, j'ai indiqué א par A dans la traduction. לְבְאֶחָד « pour chacun; » l'accumulation de prépositions n'est pas rare en hébreu : לְמִבָּרִאשׁוֹנָה, לְבַעֲבוּר, et elle est surtout fréquente dans le dialecte de la *Mischna*.

VI.

Cette partie de l'inscription ajoute quelques règlements particuliers pour certaines variantes des sacrifices énumérés dans les paragraphes précédents, ou stipule d'autres points non encore mentionnés.

Ligne 13. Une espèce particulière du צועת est définie par les mots אִשׁ יֵעָמֵס פְּנַת אֵלִם, qui ne peuvent signifier autre chose que « celui qui est porté devant les dieux. » Le rite hébraïque connaît également des sacrifices dont le sang est porté dans l'intérieur du sanctuaire. Malgré cette ressemblance, il n'y a aucune analogie entre le צועת phénicien et le חטאת présenté dans le sanctuaire, car ce dernier devait être entièrement brûlé (*Lévitique*, VI, 23). On peut induire de ce passage que ce règlement avait pour but de modifier une ancienne loi qui mettait cette espèce de צועת sur le même pied que le כלל, dont la redevance consistait en 150 sicles de viande. יֵעָמֵס est le *nifal* du verbe עמס, qui se trouve aussi dans la grande inscription de Sidon. פְּנַת signifie proprement « directions, faces, » comme préposition : « devant; » en hébreu, on emploie surtout פְּנֵי; mais on rencontre même פנות avec les mots בֹּקֶר « matin » et עֶרֶב « soir. » Ces deux mots si clairs, פנת אלם, ont été étrangement lus : tantôt פְּנַת אִלֹּם (אִלּוּ) « de ceux-ci » (Ewald), tantôt פְּנַת אֲלֹם (= הֲלֹם) « vers ici » (Meier). La deuxième lettre du mot suivant manque, ainsi que tout le reste de la ligne, ce qui interrompt la suite des idées. M. Meier restaure ainsi כלל ן (ligne 14) : והצועת יכן בשמן « le çawat doit être enduit d'huile. » Mais cette restauration est impossible pour deux raisons : d'abord une prescription rituelle sur l'accomplissement des sacrifices est étrangère au but de notre texte, qui est purement un tarif des redevances. Deuxièmement, nous n'avons trouvé

nulle part que l'on eût jamais versé de l'huile sur les morceaux de chair de la victime; tout ce que nous savons, c'est qu'on mêlait de la farine avec de l'huile (*Lévitique*, II, 5). D'ailleurs, בלול ne pourrait se dire que de la pâtisserie; pour la viande, il faudrait employer le verbe יצק ou משח. Ajoutez encore que בְּשֶׁמֶן בָּלַל signifie : « avec de l'huile mélangée, » mais non pas mélangée avec de l'huile, car il faudrait pour cela בלל בשמן. Je crois que ces raisons suffiront pour prouver l'impossibilité de la restauration proposée par Meier. Il est plus naturel de supposer que le texte portait primitivement, à peu près, והצועת אש יבא « et le *çaw'at* qui vient, » phrase qui se lie fort bien avec la ligne suivante, où sont énumérées les diverses oblations qu'on apportait avec le *çaw'at*.

Ligne 14. Il n'est resté que le trait supérieur du ל de la préposition על. Le בלל répond à מִנְחָה בְּלֻלָה בַשֶּׁמֶן (*Lévitique*, IX, 4) « une offrande (de farine) pétrie à l'huile; » עַל חָלָב « sur du lait; » על חלב « sur de la graisse; » ועל כל זבח אש אדם לזבח כמנ[חת] « et sur toute offrande que l'homme a à offrir en oblation. » La locution אש אדם לזבח, qui a embarrassé Munk à tel point qu'il s'est senti obligé de prendre le mot אדם dans le sens de sang (דם), est très-fréquente dans l'hébreu de la Mischna. Comparez Pirqé Abot : הַיִּלּוֹדִים לָמוּת וְהַמֵּתִים לְחָיוֹת « ceux qui naissent ont à mourir et ceux qui sont morts ont à ressusciter, etc. » Dans le dialecte biblique on dirait לאדם לזבח. On apprend, par ce passage, que les Phéni-

ciens avaient coutume d'apporter du lait et de la graisse en oblation, ce qui n'était pas l'usage chez les Hébreux. On peut s'étonner que presque tous les exégètes se soient mépris sur la teneur de cette ligne; nous connaissons déjà l'embarras de Munk; MM. Ewald et Meier ont de même donné des explications inadmissibles. Le premier savant restitue le mot tronqué במנ par במנחג, retranche un des deux על חלב et traduit à partir de ו־צועת : « Und das Lobopfer sei [auch bei..... Brot] Kuchen, Milch und bei jedem Opfer, welches jemand opfern will auf die [selbe Weise hinsichtlich der Abgabe an die Priester]. » Le second savant lit deux fois וְעַל חֵלֶב, qu'il prend pour une forme distributive : « à chaque morceau de graisse (qu'on verse de l'huile). » Les mots ועל כל זבח commenceraient une nouvelle proposition, et, d'après les restaurations introduites par ce savant, le sens serait : « que tout sacrifice consistant en bétail ou en oiseau doit être sans lésion. » Je n'ai pas besoin de discuter de nouveau cette exégèse, car elle tombe d'elle-même, par suite des considérations que j'ai émises plus haut.

Ligne 15. La lettre qui manque au commencement se fait reconnaître comme un ב et non pas un ל (Meier). La phrase est rendue obscure par le mot דל qui y est employé deux fois. Munk prend דל dans le sens de maigre et pense que l'ordonnance défend de donner aux prêtres les parties maigres de la chair des bestiaux, ou, en général, qu'on choisisse des animaux maigres pour les sacrifices. Mais, outre le

fait que notre document n'est nullement un code rituel, la défense de sacrifier des animaux maigres aurait certainement été exprimée brièvement par כל זבח אש כל דל מקנא וכל דל צפר בל יזבח; la tournure יזבח montre au contraire que le sacrifice peut avoir lieu. M. Ewald déclare que דל signifie « porte » et indique, comme l'arabe باب, un chapitre, et qu'enfin chapitre est pris ici dans le sens de « genre. » Il obtient ainsi la traduction suivante : « Bei jedem Opfer welches geopfert wird zum Kapitel (Geschlecht) der Vierfüssler oder zum Kapitel der Vögel gehörend sollen die Priester nicht haben (l. 16) irgend eine Milchspende, etc. » Meier voit dans דל l'idée de défectuosité et, en suppléant après לכהנם le verbe לקחת, il trouve ici la défense d'accepter des victimes défectueuses. Pour ma part, je ne vois pas la moindre nécessité d'aller puiser à des sources aussi lointaines l'explication de ce mot. דל signifie en hébreu « pauvre, dénué de toute chose, incapable, » comme דַלִּים הֵם « ils sont incapables de comprendre » (*Jérémie*, v, 4). C'est dans cette dernière acception, mais dans un sens matériel, qu'il faut prendre ce mot en phénicien. דל מקנא est un homme qui n'a pas les moyens d'apporter le sacrifice légal consistant en pièces de bétail, et le remplace par un sacrifice en oiseaux ; et le דל צפר est celui qui, ne pouvant pas acheter des oiseaux, leur substitue une offrande en farine. Le code sacerdotal des Hébreux est également indulgent pour le pauvre et lui permet ces sortes de substitutions (*Lévitique*, v, 7, 12 ; viii, 14, 21). Après

לכהן il y avait probablement le mot מָנָם « argent, » qui figure dans la ligne 6 de l'inscription de Carthage. Voir le commentaire de ce passage.

Ligne 16. Chaque mot de cette ligne a été l'objet d'interprétations très-diverses. Munk, croyant trouver ici une liste de libations, explique מִזְרָח par l'arabe مُزَرَّجٌ « mélange de lait ou de miel avec de l'eau, » et שפח par l'arabe سفح, سفك = שפך « action de verser, libation. » M. Ewald voit dans notre passage la défense que les prêtres aient la moindre part d'une oblation de lait (מזרח), d'une oblation de vin (שפח) et du reste (מרזח) de celles-ci (אִלֹם = אִלוֹ?). D'autres commentateurs voient dans מזרח tantôt un lépreux (Judas, Meier), tantôt un citoyen (= אזרח? Blau, Lévy); dans שפח tantôt un esclave (Judas, Blau), tantôt un galeux (Meier); מרזח désignerait enfin un animal maigre (Meier). Ces diverses traductions ne se laissent justifier par aucune étymologie naturelle et ne concordent pas avec l'ensemble du passage. Cependant, pour expliquer ces mots, on n'a nullement besoin de recourir au dictionnaire arabe. Tous ces termes phéniciens se rapportent visiblement à des sacrifices que l'on faisait à l'occasion de festins funèbres. מִזְרָח, de la racine זרח = צרח « crier, se lamenter, » désigne le sacrifice qui se fait au milieu de grandes lamentations. שֶׁפַח « sacrifice » vient de « rassemblement, » du verbe שָׁפַח, סָפַח « rassembler, réunir. » Un curieux passage d'Isaïe contient deux termes qui correspondent exactement

à ces expressions phéniciennes. Ce passage porte : וַיְקַו לְמִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׂפָּח לִצְדָקָה וְהִנֵּה צְעָקָה (*Isaïe*, v, 7) « Il (Dieu) attendait (de vous) de la loyauté, et voici des attroupements tumultueux; de la justice, et voici des lamentations. » Or, dans ce passage, מִשְׂפָּח est identique avec notre שֶׂפָּח, et צְעָקָה est le synonyme du terme phénicien מזרח = מצרח. La permutation de ז et צ est des plus fréquentes, comparez עלץ et עלז, צרק et זרק (syriaque). Quant au mot מרזח, un passage de Jérémie (xvi, 5) met hors de doute qu'il exprime un festin funèbre. Chez les Phéniciens on célébrait des festins funèbres où les sacrifices ne pouvaient pas manquer, non-seulement, comme chez les Hébreux (*ibid.* 7), après la mort d'un homme, mais aussi pour commémorer la mort et la résurrection des dieux. Je trouve ces deux espèces de sacrifices funèbres désignées par les mots כָּל מִרְזֵח אֵלִם וְכָל אֲדָמִם « tout sacrifice funèbre des dieux et de tous les hommes. » אֲדָמִם, pluriel de אָדָם, inusité en hébreu, se rencontre dans la grande inscription de Sidon. Les autres exégètes, ayant lu אדם au singulier, ont dû lire le mot suivant מאש, qui ne donne aucun sens. D'après ma leçon, אִב יְזַשֵּׁח « qui sacrifiera » se rapporte au sujet האדם מהמת, que j'expliquerai tout à l'heure.

Ligne 17. Les deux premiers mots האדם מהמת ont présenté de grandes difficultés aux commentateurs. Munk a traduit : « le sang provenant d'un mort, » sans pouvoir le rattacher au contexte. Une interprétation aussi peu acceptable est celle de

M. Ewald : « l'homme est obligé; » מחמת serait le participe poual du verbe syriaque ܚܡܚܡ « exiger; » on peut en dire tout autant de celle de Meier, qui rapproche מחמת du verbe arabe قط « tromper, l'homme qui trompe. » Le mot מַת est, en réalité, le singulier de מְתִם « population, peuple, *plebs* » (*Deutéron.* III, 3), qui se trouve aussi dans l'inscription d'Eschmounazar, lignes 11 et 22. La signification de l'ensemble est fort claire : « (Les différents sacrifices) que sacrifiera l'homme du peuple (אש יזבח .. הארם מחמת), la redevance pour chaque offrande (sera) d'après le tarif fixé dans l'inscription (משאת על זבח אחד כמדת שת בכתב[ת]). » Le mot מִדַּת, comme l'hébreu מִדָּה, signifie proprement « mesure » et se dit d'un impôt fixe (*Néhémie*, v, 4). שת, du type שית, paraît être ici un passif שָׂת « posé, » de même que dans les lignes 18 et 20. Le verbe, en phénicien, s'accorde rarement avec son sujet pour le genre, surtout lorsqu'il n'a pas pour sujet un être vivant; en hébreu on dirait inévitablement כְּמִדָּה שָׂמָה; כְּתֹבֶת désigne la prescription; כְּתֹבֶת קַעֲקַע (*Lévitique*, xx, 20) est une inscription gravée sur quelque partie du corps d'une manière indélébile.

VII

Cette dernière section de notre document est la conclusion; elle statue que, pour tous les cas non spécifiés dans cette ordonnance, les redevances des prêtres restent ce qu'elles étaient auparavant, d'après les ordres émis par des suffètes antérieurs. אִיבַל,

double négation qui a une analogie dans le guecz [H] እንበለ « sans, » composé de እን = אַיִן et በለ = כל. Le mot phénicien אִי, abrégé de אַיִן, se rencontre également en hébreu (אִי כָבוֹד, אִי נָקִי) et constitue la négation régulière en éthiopien. פס, que MM. Ewald et Meier ont traduit « explication, déclaration, » d'après l'arabe فيّص, est simplement le chaldaïque (ידא) פַּס « paume (de la main), » et désigne la pierre de cette inscription, et en même temps la table des prescriptions. Après אש manque le verbe כתבו (d'après la prescription) « qu'ont écrite; » puis devaient suivre les noms des anciens suffètes qui ont promulgué la loi en question. Le nom du premier suffète a entièrement disparu.

Ligne 19. Le ח est tout ce qui reste du nom du père du premier suffète. Le second suffète s'appelait Halçi-Baal, fils de Bod-Aschmoun, et paraît être le grand-père du second suffète, auteur de cette ordonnance. Ce ne sont, en aucun cas, les mêmes personnages qui sont mentionnés dans l'introduction de notre inscription, car le nom du premier était, selon toute probabilité, חלצבעל, et il est difficile de croire que les deux suffètes aient eu le même nom. Dans חֲבֵרְנֶם le mot essentiel est חָבֵר « compagnon, collègue; » ־ְנֶם répond à la terminaison hébraïque ־ֵיהֶם, comme le montre l'expression בַּדְנֶם dans l'inscription de Sidon, identique avec l'hébreu בַּדֵּיהֶם « leurs mensonges [1]. » La plupart des exégètes ont vu

[1] Voyez, sur l'emploi du *noun* dans le suffixe phénicien, J. Derenbourg dans le *Journal asiatique*, 1868, I, p. 99-102.

à tort dans חברנם un substantif חֶבְרָן « compagnie, collége. » Le titre de חבר a été également pris par les princes hasmonéens; on lit par exemple sur les monnaies de Jonathan la légende suivante : יהונתן הכהן הגדול וחבר היהודים « Jonathan, le grand prêtre et le collègue des Juifs, » c'est-à-dire membre du grand collége religieux juif appelé סַנְהֶדְרִין = *σύνεδροι*, « cosiégeants. »

Ligne 20. יִקַּח « prendra, » aoriste de לקח. בֹּרֵץ « excédant, surpassant, » correspond avec une légère nuance à l'hébreu פרץ « rompre les bornes, croître, augmenter. » ונענש « sera puni de, » ענש avec l'addition d'un waw consécutif et conversif.

Ligne 21. Le ף paraît être un reste de אַף « de même. » Les signes effacés après כ se restituent facilement d'après la ligne 17, כ[ל מד]ת המשאת « toute la mesure de la redevance, » c'est-à-dire, au juste, « conformément à ce qui a été établi. »

II. TEXTE DE L'INSCRIPTION DE CARTHAGE.

1 ·····בְּעֵת הַמַּשְׂאֵתת אִשׁ מְנָא···

2 ··[הָע]ֹרֶת לַכֹּהֲנִם וּתְבֹרֹת לְבַעַל הַזֶּבַ[ח···

3 ·הָעֹרֶת לַכֹּהֲנִם וּתְבֹרֹת לְבַעַל הַזֶּבַח א····

4 צֻוָעַת וְכֵן עֹרֹת הָעִזִּם לַכֹּהֲנִם וְכֵן הא····

5 צָרֹב אַיִל כְּלִלָם אִם צֻוָעַת וְכֵן הָעֹרֹת לַכֹּהֲ[נִם···

6 יִזְבַּח דַל מִקְנָא כַּל יִכֵּן לַכֹּהֵן מְנָם···

7 בְּצָץ כֶּסֶף זָר ‖ עַל אֶחָד····

8 אִשׁ יַעְמֵס בְּנֹת אֵלִם כֵּן לַכֹּהֵן קְצָרֹת וְ...

9 קְדֹשַׁת וְעַל זֶבַח צֵד וְעַל זֶבַח שֶׁמֶן...

10 עַל חֵלֶב וְעַל זֶבַח בְּמִנְחַת וְעַל...

11 אִיבַל שֻׁת בְּפַסְ וְנִתַּן...

TRADUCTION.

1. ...Déclaration des redevances que l'on a érigée...

2. ...la peau aux prêtres et les annexes au maître du sacrifice...

3. ...la peau aux prêtres et les annexes au maître du sacrifice.

4. ...un çaw'at, les peaux de chèvre seront aux prêtres et ... seront

5. ...un jeune cerf, soit des kalils, soit un çaw'at, les peaux seront aux prêtres...

6. ...sacrifiera un homme qui est incapable d'apporter du bétail, le prêtre n'aura pas d'argent (à recevoir)

7. ...pour un oisillon, en argent deux zer pour chacun...

8. ...qui est porté au milieu des dieux, le prêtre aura les jointures...

9. sainte et pour une offrande d'aliment et pour une offrande d'huile

10. pour de la graisse et pour une offrande avec oblation et pour...

11. qui n'est pas posé dans cette table, qu'il soit donné...

L'exorde contient deux mots qui, d'après toute vraisemblance, se trouvaient également au commencement de l'inscription de Marseille. בעת a été rapproché par M. Meier de l'arabe بعث « clair, » ou بيعة « prix d'achat. » M. Lévy le tient pour l'équi-

valent de בעד, la préposition «pour;» ce sens est peu probable. Je le considère plutôt comme dérivé de בעה «demander, mettre à découvert» (*Isaïe*, XXI, 12, *Obadia*, 6), et par conséquent בַּעַת indique l'explication, la déclaration des redevances. Dans מַשְׂאֹת le ת féminin est resté au pluriel, comme en hébreu חֲנִיתֹת «lances,» de חֲנִית. Le verbe טנא signifie «élever, ériger;» en hébreu il s'est conservé de ce type un substantif טֶנֶא «panier» (*Deutéronome*, XXVI, 2), appelé ainsi à cause de l'habitude qu'on avait de porter le panier sur la tête. La même idée préside à la formation de son synonyme סל, de סלל «élever.» (Comparez *Genèse*, XL, 16, 17.) אש טֻנָא est un impersonnel «que l'on a érigé.»

Dans le reste de ce document il n'y a que peu de mots qui ne se rencontrent pas dans l'inscription de Marseille; mais on y voit des variantes très-instructives. Accompagnons-les de quelques explications. Le mot תברת, lu תַּבְרֵת, a été dérivé tantôt de l'araméen תבר = שבר «casser, rompre,» et pris dans le sens de «mésentère,» les parties molles du corps (Blau); tantôt du type ברא, ברה «engraisser,» et expliqué par viande, comme s'il était le synonyme de שְׁאֵר (Meier); mais ces interprétations sont loin d'être naturelles. Je regarde ce mot comme dérivé du verbe תבר = תפר «lier, attacher ensemble;» תִּבְרֵת marque les parties du corps qui paraissent comme appendice du tronc, c'est-à-dire le bras, les boyaux et les pieds, précisément les parties de la victime que l'ordonnance de Marseille fait échoir au

prêtre. Le changement de פ en ב a déjà été observé dans l'inscription de Marseille, où il y a ברץ pour פרץ (ligne 20). Dans les autres inscriptions on trouve souvent הרב pour הרפ = הרפא « le médecin; » le mois מרפאם est quelquefois écrit מרבא. Un changement pareil s'observe d'ailleurs dans tous les autres dialectes sémitiques. — Le pluriel כְּלָלִם comprend visiblement le *kalil* proprement dit et le *schelem-kalil* de l'inscription de Marseille, et cette expression serait tout à fait inintelligible sans le renseignement fourni par elle. Tous les interprètes ont lu après יכן (ligne 4) לכהנם, et les deux lettres suivantes נם ont été expliquées par M. Meier comme נְמַס « bétail dépéri, » ce qui est tout à fait incompatible avec la teneur de la phrase. Je pense qu'il faut séparer les mots ainsi : לַכֹּהֵן מְנַם et traduire « le prêtre n'aura pas d'argent (à demander). » מְנַם se retrouve avec la signification d'argent dans l'inscription d'Eschmounazar. כהן est au singulier comme dans la ligne 8 : בנת אלם. Les commentateurs ont regardé בנת comme une faute d'orthographe pour פנת (*Inscr. de Mars.* 13); c'est simplement la préposition בְּנֹת = בֵּינֹת « au milieu. » Comparez בֵּינוֹת הַכְּרֻבִים « au milieu des Chérubins » (*Ézéchiel*, x, 7). Devant כן il manque le ו conversif. Les autres mots sont tous connus et ne fournissent l'occasion d'aucune remarque.

L'examen analytique auquel les inscriptions de Marseille et de Carthage ont été soumises précédem-

ment nous permet de nous livrer à quelques considérations générales et de signaler le profit que l'archéologie peut tirer de ces textes anciens, les seules sources authentiques qui nous restent de la religion des Phéniciens. Ces documents ne sont, à vrai dire, que de simples tarifs prescrits par l'autorité civile, dans le but de mettre fin aux contestations qui s'élevaient de temps en temps entre les prêtres sacrificateurs et les propriétaires des victimes, au sujet des redevances sacerdotales. Aussi ne font-ils qu'énumérer d'une manière brève et sèche une longue série de sacrifices en fixant la taxe de chacun. Mais en considérant que, malgré la riche variété de la littérature grecque, les cérémonies religieuses des Hellènes sont encore pour nous un des problèmes les moins résolus, on saura apprécier la valeur des tables phéniciennes, où figurent, suivant l'ordre de leur importance, la plupart des sacrifices qui formaient le culte le plus solennel des anciens peuples.

Je crois donc utile de mettre en lumière les considérations que la lecture attentive des textes nous a suggérées. Elles portent sur les points suivants :

1° Rapport des inscriptions de Marseille et de Carthage entre elles;

2° Rapport entre le rite sacerdotal phénicien et celui des Hébreux;

3° Comparaison des principales conceptions religieuses.

Le rapport mutuel des tarifs de Marseille et de

Carthage se laisse facilement tracer, car ils reposent l'un et l'autre sur un système rituel identique, et les sacrifices s'y succèdent dans le même ordre. J'ai déjà fait remarquer dans l'analyse que le texte de Carthage renferme plusieurs expressions qui seraient inintelligibles sans les détails énoncés dans celui de Marseille. Cette circonstance ne prouve pas seulement que cette dernière inscription est la plus ancienne, mais elle semble aussi indiquer une provenance identique pour les deux inscriptions : je veux dire que toutes deux ont une origine carthaginoise et qu'elles sont émanées de l'autorité centrale de la Phénicie africaine. Tous les indices rendent vraisemblable que les personnages mentionnés dans l'inscription de Marseille comme présidents du Sénat représentent non les chefs de la colonie phénicienne dans la Gaule, mais l'autorité suprême de la mère patrie. Dans des matières aussi graves que celles qui touchent aux priviléges du sacerdoce, les chefs d'une commune coloniale auraient difficilement osé dicter une nouvelle loi et modifier la loi ancienne consacrée par l'usage. On peut donc supposer que le sénat de Carthage, dont la suprématie spirituelle était partout reconnue, avait expédié des copies du règlement dans toutes les colonies, avec l'injonction de l'accepter comme ligne de conduite pour l'avenir. L'autorité rabbinique de la Babylonie agissait de cette manière envers les communautés juives de la diaspore : à peine une décision rituelle fut-elle prise dans les écoles de Soura ou de Pumbadita

qu'elle fut portée à la connaissance des communes les plus éloignées d'Afrique et d'Espagne. Encore de nos jours, la décision d'un rabbin du nord de l'Europe sert de norme à Saffet, à Jérusalem et au Caire. Il est donc à présumer que la pierre a été apportée toute gravée de Carthage à Marseille : cela explique la grande similitude des caractères du monument déterré à Marseille avec l'ancien type carthaginois; peut-être la nature même de la pierre fournirait une preuve matérielle de sa provenance africaine, et il serait intéressant d'examiner dans ce but les deux pierres monumentales dont il est question ici.

Disons encore un mot sur le changement opéré par la table de Carthage dans la taxe sacerdotale antérieure telle que nous la voyons dans la table de Marseille. La nature fragmentaire du tarif carthaginois ne permet pas d'en saisir tous les détails; nous voyons pourtant qu'il est à l'avantage des prêtres. Ainsi la peau des victimes, qui, d'après le règlement ancien, appartenait au propriétaire, est maintenant adjugée au prêtre; le payement pour le sacrifice d'oiseaux, fixé antérieurement à trois quarts du sicle, a été rehaussé d'un quart. Ces indices d'un débordement de piété et de l'augmentation de l'influence sacerdotale indiquent généralement une époque de décadence et de malheurs publics. La même chose est arrivée en Judée : plus la nation souffrait, plus la piété est allée en augmentant, et avec elle les exigences de la classe sacerdotale. Cette classe,

représentée par les Saducéens, serait sans doute arrivée à constituer une noblesse exclusive, comme la famille des Bélides à Tyr, si elle n'avait pas été vigoureusement combattue par le parti populaire, représenté par les Pharisiens[1].

Nous passons maintenant à considérer le rapport qui se fait observer entre le rite sacerdotal des Phéniciens et celui des Hébreux. Entre des peuples si rapprochés par la position géographique et parlant une langue identique, on peut s'attendre à une identité de mœurs et de rites. On va pourtant voir que de grands traits de séparation marquent le culte de ces deux peuples, et dans une pareille matière les différences sont beaucoup plus significatives que les similitudes. N'oublions pas cependant de faire remarquer que ce serait trop prétendre que de voir dans nos textes une liste complète des sacrifices en usage chez les Phéniciens. Au contraire, il est évident qu'il n'y figure que les offrandes privées et sujettes à une taxe, tandis que les sacrifices que la ville apportait en commun, étant par leur nature exempts de toute redevance, ne pouvaient pas trouver une place sur les tables. Cela explique pourquoi nos listes ne font aucune mention des sacrifices humains, dont l'étendue et la longue durée chez les Phéniciens est attestée par une foule d'écrivains sacrés et profanes. Théophraste nous apprend en

[1] Sur l'antagonisme de ces deux sectes en fait d'idées et de pratiques, voir surtout les excellents articles de M. le rabbin Geiger et M. Derenbourg, *Essai sur l'Hist. de la Palestine*, I, p. 119 et suiv.

effet que les sacrifices humains qui se faisaient de son temps en Arcadie à l'occasion des fêtes lycéennes, ainsi que ceux qu'on offrait souvent à Carthage en l'honneur du dieu Cronos, étaient apportés par la communauté collectivement [1]. On serait donc peu fondé à nier l'existence de ces cruels sacrifices par la raison qu'ils ne figurent pas sur ces listes.

Les sacrifices phéniciens forment trois chefs, les mêmes qui sont la base du rite grec. Théophraste ne reconnaît aux sacrifices que trois causes : « On sacrifie aux dieux, dit-il, ou avec l'intention de leur prouver le respect qu'on a envers eux, ou pour leur exprimer sa reconnaissance, ou enfin dans le but d'obtenir d'eux les biens dont on a besoin. » *Καὶ γὰρ ἄλλως τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρεῖαν τῶν ἀγαθῶν* (Porph. ch. XXIV, l. 314-316). On voit facilement que le כלל phénicien représente le sacrifice *διὰ τιμήν*; le צועת répond au *διὰ χρεῖαν*, tandis que le שלם rend exactement l'idée de *διὰ χάριν*. Il y a donc un accord parfait entre la conception rituelle des Phéniciens et celle des Hellènes. Dans l'institution primitive de ces peuples, les différentes espèces de sacrifices de propitiation, qui jouent un rôle si important dans le rite hébreu, font complétement défaut. L'introduction en Grèce de cette dernière espèce de sacrifices s'est faite fort tard par les bandes des prêtres orphiques; mais ils

[1] . . *Μέχρι τοῦ νῦν . . ἐν Ἀρκαδίᾳ . . τοῖς Λυκαίοις . . . . ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρονῷ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν.* (Porphyrius, ch. XXVII, l. 385, 386.)

n'ont jamais pu s'acquérir l'approbation des philosophes. Platon parle avec une grande indignation de ces prêtres qui, se présentant devant les portes des riches, les persuadent qu'on peut « guérir les péchés par des sacrifices[1]. » Ainsi, tout le temps que l'esprit grec est resté intact, les sacrifices de pardon n'appartenaient pas au culte et n'étaient pas considérés comme un acte de piété, une *εὐσεβεία* proprement dite. La même chose s'est probablement passée chez les Phéniciens, et nos tables rituelles ne montrent aucune trace de l'innovation des prêtres orphiques.

Parmi les animaux propres à l'autel figure le cerf, ce qui est en accord avec le rite grec et en opposition avec celui des Hébreux, chez lesquels le métier de chasseur n'était pas en honneur. L'aisance comparative des Phéniciens est sans doute la cause que les oiseaux ne pouvaient servir qu'à des sacrifices de troisième rang, tandis que chez les Juifs on en faisait même des holocaustes. Une distinction fort importante se fait remarquer dans la manière de traiter la chair des victimes. Chez les Phéniciens on ne faisait d'holocauste que lorsque la victime était un être humain; autrement on mangeait la chair de tous les sacrifices, ce qui donnait lieu à de fréquents et joyeux repas en société où la morale avait souvent à souffrir, tandis que chez les Juifs les sa-

[1] *Rép.* II, 364 : *Ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρά σπισιν δύναμις . . . θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς εἴτε τι ἀδίκημα τοῦ γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων ἀκεῖσθαι κ. τ. λ.*

crifices de paix pouvaient seuls servir de nourriture aux laïques. Les autres sacrifices devaient être tout brûlés ou mangés par les prêtres dans la cour du sanctuaire. Cet air grave du rite juif, interprété par les déclamateurs païens comme marque d'une sombre misanthropie, n'a pas manqué de s'attirer l'admiration de l'école péripatéticienne. Le disciple d'Aristote, Théophraste, présente le rite juif comme un modèle qu'il voudrait voir adopter partout (Porph. ch. XXVI, l. 361-372).

Mais l'abîme infranchissable qui séparait le culte phénicien de celui des Juifs consistait dans les sacrifices de deuil et de mort dont l'inscription de Marseille nous fait connaître trois variétés et qui étaient aussi en usage chez les Grecs, sous le nom de *ἐναγίσματα*. Rien n'était en plus grande abomination auprès des Hébreux que ces sortes de sacrifices, flétris par la désignation זבחי מתים (*Psaumes*, CVI, 20). Pour éviter le retour de ces cérémonies païennes, qui étaient enracinées dans l'esprit de l'époque, la loi mosaïque prescrit à chaque père de famille d'affirmer publiquement, à certaines occasions solennelles, qu'il n'a jamais employé les denrées consacrées (קדש) pendant son deuil et qu'il n'en a jamais mis à part pour les mânes (*Deutéronome*, XXVI, 14).

J'arrive maintenant au troisième et dernier point de comparaison, aux dogmes religieux. Le caractère presque commercial de nos inscriptions exclut naturellement toute donnée directe sur des matières mythologiques ou dogmatiques. Cependant l'anti-

thèse אֵלֹם et אֲרָמִם me paraît de la plus haute importance, car elle relève d'une manière sensible le contraste que le principe du monothéisme mosaïque a formé avec les idées dominantes chez les populations voisines. Nous ne possédons aucun moyen pour arriver à l'origine de l'idée monothéiste; son apparition, sa propagation et les diverses phases qu'elle a parcourues ne nous seront peut-être jamais révélées; mais il nous est donné, au moins, de l'observer dans un des plus intéressants documents que l'antiquité nous a légués, dans le récit de la création, qui forme le premier chapitre de la Genèse. Une étude approfondie de ce récit merveilleux fait voir quelle peine et quelles sueurs il a coûtées à son rédacteur, qui se proposait de donner une couleur monothéiste à une étoffe essentiellement polythéiste. En effet, la langue populaire des Hébreux, presque identique avec l'idiome phénicien, n'avait aucune expression propre pour rendre l'idée abstraite de la divinité : elle employait pour cela l'expression אֵלִים ou אֱלֹהִים, *dii* ou, plus exactement encore, *Elides*, c'est-à-dire *Cronides* [1], car אֵל, *El*, était le nom propre du dieu Cronos [2]. On comprend maintenant combien il a dû répugner au rédacteur de la tradition biblique d'employer le mot אֵל pour désigner le dieu unique : il s'est donc vu obligé de conserver la locution usuelle אלהים; mais, afin de faire entrevoir son idée monothéiste, il a fait violence à la gram-

[1] Sanch. éd. Orelli, p. 28.

[2] *L. c.* p. 26, 34.

maire en mettant le verbe au singulier : ויאמר אלהים, ברא אלהים, *Dii creavit, dii dixit*, etc. mais ses efforts n'ont pourtant pas tardé à échouer au verset 20, où il lui était impossible d'éviter tout à fait la forme plurielle נעשה בצלמנו כדמותנו. Une difficulté non moins grave s'est présentée à lui dans la tradition sur l'origine du genre humain : la pluralité de l'espèce humaine est la conséquence logique de la pluralité des dieux; aussi les Phéniciens employaient-ils les pluriels אֲרָמִם (l. 16 et inscr. d'Eschmounazar, l. 6), tandis que l'auteur hébreu, que son principe monothéiste ramenait à ne reconnaître qu'une origine unique à tout le genre humain, n'a non-seulement pas rejeté la forme plurielle ארמים, mais il en a formé un nom propre ארם, sans réussir toutefois à en effacer le caractère primitif, qui était celui d'un nom appellatif (par exemple הארם). Nous assistons ainsi à la lutte d'un esprit nouveau contre une matière roide, inflexible, et nous sommes témoins presque oculaires des défaillances qu'il a dû subir avant de vaincre son étoffe rebelle.

Voilà tout ce que nous trouvons à signaler en fait de dogmes; mais il y a encore un point qui intéresse trop l'histoire de la culture humaine pour être oublié : il s'agit de savoir si les Phéniciens étaient en possession d'un code religieux comme le peuple hébreu. Sur ce problème, nos inscriptions nous donnent également quelques indices qu'il est bon de noter. Plusieurs savants modernes ont invoqué certaines expressions obscures de Sanchoniathon,

ou bien se sont appuyés sur des étymologies plus ou moins justifiables, pour affirmer que non-seulement il régnait une uniformité de mœurs chez toutes les branches de la famille sémitique, mais que les trois peuples principaux de cette race, les Phéniciens, les Syriens et les Babyloniens, avaient chacun une loi révélée, une Bible à eux, fort rapprochée de celle des Juifs[1]. L'histoire ignore complétement ce fait si important; mais si le silence des auteurs classiques sur la loi divine des Phéniciens, pour ne parler que d'eux seuls, tend déjà à rendre cette thèse fort incertaine, nos inscriptions permettent d'induire d'une manière positive qu'un code religieux a fait défaut aussi bien aux Phéniciens qu'aux Grecs et aux Romains : en effet, tout code qui se dit révélé et aspire à l'immutabilité tâche avant tout de satisfaire le prêtre, qui en est le gardien et l'interprète. Aussi dans le Pentateuque les émoluments du prêtre sacrificateur sont réglés d'une manière fixe; les deux parties sont tenues à s'y conformer toujours. L'ancienne famille du grand prêtre Éli fut exclue de la fonction sacerdotale pour avoir contrevenu à cet ordre[2]. En parcourant les pages de l'histoire hébraïque, nous rencontrons bien des abus de la part des prêtres; mais nous ne trouvons pas un seul exemple de contestation entre les prêtres et les propriétaires des sacrifices pour la redevance.

[1] M. Renan, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1858, p. 280.

[2] I *Sam.* II, 13-36.

Chez les Phéniciens nous voyons tout le contraire : les deux inscriptions dont il s'agit ici représentent autant de tarifs faits successivement par l'autorité municipale de Carthage afin d'empêcher des litiges, et chacun de ces tarifs fait clairement mention d'autres décisions analogues qui visaient également à établir une entente entre le prêtre et celui qui apporte le sacrifice; voilà donc quatre fois, pour le moins, que la taxe des sacrifices a été modifiée. Si les Phéniciens avaient eu une loi révélée, ces interminables contestations n'auraient pas été possibles, et l'autorité toute séculaire des suffètes n'aurait pu s'arroger la compétence dans cette matière. Il y a donc lieu de présumer que rien de semblable à une loi divine n'existait chez les Phéniciens. L'histoire universelle nous autorise d'ailleurs à faire la même conclusion négative, car elle prouve qu'aucun peuple possédant un code révélé ne fut entièrement absorbé par une race conquérante, même lorsque celle-ci était supérieure en civilisation. Les sectaires de Zoroastre, malgré les fureurs de l'Islam, n'ont pas été exterminés, pas même dans la Perse. La conservation du peuple indien est aussi bien due aux Védas que celle des Juifs, des Syriens, des Coptes et des Abyssins est redevable à la Bible et aux Évangiles. Il ne semble pas trop hasardé de supposer que les Phéniciens auraient également survécu aux événements s'ils avaient été en possession d'un code inspiré, sur lequel quelques hommes d'élite auraient pu s'appuyer comme sur leur ancre de salut. Maho-

met a évidemment eu connaissance de cet état de choses lorsqu'il a divisé le genre humain en deux catégories distinctes, en اهل الكتاب, *hommes du livre*, et اهل الجاهليه, *hommes de l'ignorance*. Cette induction rend encore plus précieuses à nos yeux nos deux inscriptions sacerdotales, bien que leur témoignage soit peu flatteur pour les Phéniciens.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 MARS 1870.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Barbier de Meynard présente, au nom de la Commission des fonds, les comptes de la Société pour l'exercice 1869. Ces comptes seront imprimés, selon l'usage, dans le numéro de juillet. La Commission signale le nombre de plus en plus considérable de membres en retard pour le payement de leur cotisation. Cette question est renvoyée à l'examen du Bureau.

M. Harkavy fait une communication relative au Livre des généalogies d'Ibn-Kelbi, porté dans le catalogue de Casiri sous le n° 1693. Il serait désirable que des recherches fussent faites sur l'authenticité de cet important ouvrage.

M. Mohl exprime au Conseil les regrets de la Commission du Journal sur le retard qu'éprouve la publication du *Journal asiatique*, et qui provient de l'embarras dans lequel la rédaction a été mise par la mort subite de M. Clément-Mullet, auteur du mémoire qui remplit le cahier double de janvier-février. M. Clément-Mullet est mort au moment où il avait reçu les placards de son article, et la rédaction a trouvé la plus grande difficulté à se tirer de la correction de ce cahier, dont la copie était dans l'état le plus embarrassant pour des personnes non initiées dans la matière et dans la manière de travailler de l'auteur. Au reste, le cahier est maintenant à peu près terminé et prêt à être livré au tirage.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Commission. *Journal des Savants*, février 1870, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier 1870, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° X, octobre 1869, in-8°. Calcutta.

Par les éditeurs. *Revue africaine*, janvier 1870, in-8°. Alger.

Par le Gouvernement portugais. *Boletim e annaes do Conselho Ultramarino*, janvier et février 1866. Lisboa, 1868, in-4° obl.

Par Lady Elliot. *Memoirs on the history, folk-lore, and distribution of the races of the North-western provinces of India*, being an amplified edition of the original supplemental Glossary of Indian terms, by the late Sir Henry Elliot, edited, revised and re-arranged by John Beames; in two volumes. Vol. I, préface de l'éditeur, XIV pages; préface de l'édition originale, XV-XVIII, 369 pages; vol. II, 373 pages; Index, 377-396 pages; avec des cartes des provinces nord-ouest de l'Inde. London, 1869, in-8°.

Par l'auteur. *Ueber älteste Landes-und Volksgeschichte von*

Armenien, von H. Kiepert. Extrait du Bulletin mensuel de l'Académie royale des sciences de Berlin, 11 mars 1869, brochure in-8°, 216-243 pages, avec une carte d'Arménie, donnant les plus anciennes colonisations des Ariens dans ce pays.

Par l'auteur. *Étude sur le Lalita Vistara*, pour une édition critique du texte sanskrit, précédée d'un coup d'œil sur la publication des livres bouddhiques en Europe et dans l'Inde, suivie du spécimen d'un glossaire des mots particuliers au sanskrit bouddhique, par P. E. Foucaux, professeur au Collége de France. Extrait n° 6 des *Mémoires de la Société d'Ethnographie*, 2° série, 16 pages imprimées et 56 autographiées. Paris, 1870, in-8°.

Par l'auteur. *Le Libanon*, journal hébreu, 7° année, n° 8, Paris, février 1870, contenant l'inscription de Mesha et un article en hébreu sur cette inscription, par M. Harkavy.

Par les rédacteurs. Deux numéros du *Journal de Beyrouth*.

Par le rédacteur. Trois numéros de la *Gazette Eidjawāïb*, publiée par Farès Chidiaq, à Constantinople.

Par les rédacteurs. Quatre numéros du journal anglais *Nature*.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 AVRIL 1870.

La séance est ouverte par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Amédée QUERRY, consul de France à Tébriz, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard.

M. Labitte, libraire de la Société, écrit à M. le Président pour annoncer que, ses occupations ne lui permettant plus de remplir ses fonctions, il se trouve dans la nécessité de donner sa démission. Cette lettre est renvoyée à la Commis-

sion des fonds, qui aura à s'occuper de trouver un autre libraire.

M. Ganneau demande par écrit que tous les dessins et facsimile de l'inscription de Mésa, qu'il a découverte, soient publiés par la Société. Il est décidé que les documents indispensables à l'intelligence de la notice de M. Ganneau seront empruntés à la *Revue archéologique*, où ils ont paru d'abord, sauf à insérer plus tard le travail complet que M. Ganneau destine au Journal.

M. Oppert lit une notice sur la même inscription, dans laquelle il corrige ou complète la lecture des savants qui en ont déjà essayé l'interprétation; il ajoute plusieurs observations sur l'âge et les circonstances historiques et géographiques qui se rapportent à ce monument. Il s'attache enfin à démontrer combien les attaques dirigées contre l'authenticité de cette inscription sont mal fondées.

Voici la traduction que propose M. Oppert :

INSCRIPTION DE MÉSA, CONTEMPORAINE DE JÉHU, ROI D'ISRAËL.
(vers 880 avant J. C.)

Je suis Mésa, fils de Chemos..., roi de Moab, le Dibonite. Mon père a régné sur Moab pendant trente ans, et moi, j'ai régné après mon père. Et j'ai fait en honneur de Chemos ces autels-ci à Qeraha, et [le temple à Le]sa, car il m'a sauvé de tous les dangers, et a montré ma force à tous mes ennemis.

Omri, roi d'Israël, opprima Moab pendant de longues années, car Chemos était courroucé contre Moab, son pays. Et son fils lui succéda, et lui aussi dit : « J'opprimerai Moab. » Et dans mes jours il dit : « Quant à Mésa, je me suis montré à lui et à sa maison. Israël a complétement anéanti Almon, et Omri a expulsé tout le peuple de la Deba (Medeba), et il y a demeuré. »

[Omri et son fils, et le fils de] son fils moururent opprimés pendant quarante ans, jusqu'à ce que Chemos se fût

montré à lui dans mes jours. Et alors j'ai bâti Baal-Meon, et j'y ai fait [son autel, et j'ai pris] Kiryathaïm.

Et les hommes de Gad [avaient demeuré] dans le pays de Moab depuis des temps immémoriaux, et le roi d'Israël lui avait construit [Qerioth]. Et je combattis contre cette ville, et je la pris; et je tuai tous les habitants de la ville, à la grande joie de Chemos et de Moab. Et j'enlevai captives [les femmes, et je sacrifiai les enfants] devant Chemos à Qerioth. Et j'y fis demeurer les hommes de Saron, et les hommes de..... et les hommes de Maharat.

Et Chemos me dit : « Va, et reprends Nebo sur Israël. » Je commençai ma marche dans la nuit, et je combattis contre lui depuis l'aube du jour jusqu'à midi. [Et je vainquis l'armée de Jéhu,] et je la tuai en entier, sept mille hommes. [Et je pris la ville, et je tuai les hommes; et les femmes,] je les consacrai au culte d'Astarte de Chemos. J'enlevai de là les [? veaux] de Jéhu, et je les sanctifiai à la face de Chemos.

Et le roi d'Israël avait bâti Jahas, et y demeura, quand il me fit la guerre. Et quand Chemos le chassa de Moab, je pris de Moab deux cents hommes, tous chefs, et je les lançai contre Jahas, et je pris cette ville.

Et moi j'ai bâti Qeraha, le mur en bois, et le mur en débris de poterie; j'ai bâti ses portes, et j'ai bâti ses tourelles, et j'ai bâti la maison du roi. Et j'ai fait les prisons des hommes..... au milieu de la ville. Il n'y avait pas de citerne au milieu de la ville, à Qeraha, et je dis au peuple entier : « Faites, chacun pour soi, une citerne dans vos maisons. » Et j'ai fait les souterrains conduisant à Qeraha, contre les attaques d'Israël. »

J'ai bâti Aroër, et j'ai fait la route de l'Arnon.

J'ai bâti Bet-Bamoth, car elle était tombée en ruines.

J'ai bâti Beser, car elle est forte; elle s'appelle aussi Dibon Himorain, car chaque Dibon a son surnom.

J'ai rendu les anciens noms aux villes que j'ai ajoutées au pays de Moab.

J'ai bâti..... et la maison de Diblataïn, et la maison de Baal-Meon, et j'ai envoyé..... pays.

Et quant à Hororaïm, il y habitait Baesa, l'ammonite.....

Et Chemos me dit: « Marche, et combats contre Horonaïm, et je..... car Chemos s'est montré à lui, dans mes jours, à Baesa, et à Amnon..... (Le reste manque.)

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Journal des Savants*, mars 1870, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, février 1870, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. VIII, 7° et 8° livr. juillet-décembre 1869, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. II, n° IV, 1869, in-8°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII° série, t. XIV, n°° 1 à 8, 1869, in-4°.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XIV, n°° 1, 2, 3; feuilles 1 à 21, 1869, in-4°.

Par la Société du Bengale. *Bibliotheca indica. Ain-i-Akbari*, edited by H. Blochmann, fasc. IX (part. II, n° 1). Calcutta, 1869, in-4°.

— *Muntakhab al-Lubab* of Khafei khan, edited by Maulavi Kabir Al-din Ahmed, part. II, fasc. X. Calcutta, 1869, in-8°.

— *Taittiriya Aranyaka* of the black Yajurveda, with the commentary of Sayanacharya, edited by Rajendralala Mitra, fasc. VIII. Calcutta, 1869, in-8°.

— *Taṇḍya Mahabrahmaṇa* with the commentary of Sayana Acharyya, edited by Anandachandra Védantavagésa, fasc. I. Calcutta, 1869, in-°8.

Par l'auteur. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod Perfectissimum*

inscribitur, vol. IV, annos H. 60-95 continens, ad fidem codicum Londinensium et Parisinorum, edidit C. J. Tornberg. Lugd. Batav. 1870, E. J. Brill; 467 pages in-8°.

Par l'auteur. *Die Juden und die Slawischen Sprachen* von Albert Harkavy. Vilna, 1867, in-12, 136 pages (en hébreu).

Par l'auteur. *Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé, en arabe*, par Stanislas Guyard (Bibliothèque de l'École des hautes études, IVe livraison). Paris, Vieweg, 1870, in-8°, 32 pages.

Par l'auteur. *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, par M. Belin, consul général près l'ambassade de France à Constantinople, etc. (Extrait du *Contemporain, Revue d'économie chrétienne*, 1869.) Paris, Challamel aîné, 1870, in-8°, 138 pages.

Par les rédacteurs. Cinq numéros de la Gazette *Djawaib*, publiée par Farès Shediaq, à Constantinople.

Par les rédacteurs. *Nature*, a weekly illustrated Journal of science, trois numéros.

M. Aldis Wright, de Cambridge, nous communique la note suivante sur le manuscrit contenant un fragment du *Thargoum samaritain* :

« The samaritan manuscript of which I spoke to M. Nutt is a fragment of the Targum, containing Ex. XXXIX, 22-Num. IV, 3. It consists of three complet quires of 10 leaves each and is in form considerably longer than that in the Bodleian. It measures 8 1/2 inc. by 6 1/2 inc..... The numerous glosses, some of which are of the nature of corrections and others apparently of interpretations, are the most interesting feature of the ms. For instance : Ex. XXXIX, 22, מעילה, has the gloss or correction לבישה; סרק is corrected to סריק and has the gloss נרדי, and under that again מחי like the chaldee, which is further corrected thus מחי [יע]. — In the next

verse, instead of בממציעה, as in the Polyglot, the ms. has בנבה; instead of כפם it reads כפיע which is corrected thus:
מ
כפיע; קלעי is the reading instead of קדי; ספאוה for סבואה. These are in the first two lines. A little further on צבע is glossed בוע, and מילת is glossed בוץ. — You will see by these specimens how interesting and instructive the ms. is. It has unfortunately been injured seriously so that in parts it is difficult to read. »

M. Wright a l'intention de publier d'autres variantes, tirées de ce manuscrit, dans le prochain numéro de *The Journal of Philology*.

ERRATA POUR LE CAHIER DE MARS-AVRIL 1870.

Page 200, ligne 25 : 30,000, lisez : 36,000.
Page 203, ligne 4 : jusqu'à 100, lisez : 70.
Page 204, ligne 23 : 500,000 (*sic*), lisez : 1,500.
Page 205, ligne 8 : *mouqaddim*, lisez : *mouqarreb*.
Page 209, ligne 3 : 2,424, lisez : 24,000.
Page 210, dernière ligne : 10,176, lisez : 11,176.
Page 211, ligne 28 : 56,000, lisez : 65,000.
Page 212, ligne 6 : 112,000, lisez : 110,000.
Page 213, ligne 15 : 1,000, lisez : 1,032.
Page 215, ligne 5 : Oqtaï, lisez Qylaï.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XV, VI[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.
Études sur les noms arabes de diverses familles de végétaux. (J. J. Clément-Mullet)....... 5
Les mots égyptiens de la Bible. (M. Harkavy.)....... 161
Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme, et principalement en Turquie. (M. Belin)....... 187
Un sacrifice à 'Athtar, bas-relief avec inscription himyarite nouvellement découvert. (M. Clermont-Ganneau)....... 302
Études bouddhiques. Les quatre vérités et la prédication de Bénarès. (M. L. Feer.)....... 345
Nouvel essai sur l'inscription de Marseille. (M. J. Halévy.)... 473

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 9 décembre 1869....... 150

Notices sur quelques impressions arabes de Tunis. (M. H. Derenbourg.) — La stèle de Mêscha. (J. Derenbourg.)

Procès-verbal de la séance du 14 janvier 1870....... 329
Procès-verbal de la séance du 11 février 1870....... 332

Grafitchéskaya sistéma kitaïskikh ieroglifah, etc. par M. Vassilief. (M. G. Pauthier.) — Sur un titre sacerdotal babylonien. (M. F. Lenormant.) — A catalogus of sanskrit manuscripts in the library of Trinity College, Cambridge, by Th. Aufrecht. (M. J. Mohl.)

Pages.
Procès-verbal de la séance du 11 mars 1870. 519

Procès-verbal de la séance du 8 avril 1870. 521

Inscription de Mésa, contemporaine de Jéhu, roi d'Israël. (M. J. Oppert.) — Communication sur un manuscrit contenant un fragment du Thargoum samaritain. (M. A. Wright.)



